AHLÂK

(الأخلاق)

İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü; bu konularla ilgili ilim dalı.

Ahlâk Arapça'da "seciye, tabiat, huy" gibi mânalara gelen **hulk** veya **huluk** kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde çoğunlukla insanın fizik yapısı için **halk**, mânevî yapısı için **hulk** kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir (*Lisânü'l-ʿArab*, "hlk" md.). Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda **hulk** ve **ahlâk** terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar **hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde**, kötü huylar ve fena hareketler ise **sûü'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie** gibi terimlerle karşılanmıştır. Ayrıca ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine, bunlara dair öğüt verici kısa ve hikmetli sözlere ve bu sözlerin derlendiği eserlere **edep** veya **âdâb** da denilmiştir. İslâmî literatürde edep terimi ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken ahlâk, tutum ve davranışların kaynağı mahiyetindeki ruhî ve mânevî melekeleri, insanın ruhî kemalini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce alanını ifade etmiştir. Bu sebeple, İslâm'da önceleri İran kaynaklı edep literatürü hâkimken daha sonra bunun yerini ahlâkın aldığı şeklindeki görüş (bk. *EI²* (Fr.), I, 336) gerçeği yansıtmamaktadır.

Cahiliye Döneminde Ahlâk. İslâm öncesinde Araplar'ın ahlâk anlayışı hakkındaki kaynaklar, Câhiliye şiiri ve atasözleriyle Kur'an ve Sünnet gibi İslâmî belgelerdir. Bu kaynaklardan edinilen bilgilere göre Câhiliye edebiyatında **ahlâk** kelimesine rastlanmamaktadır. Bu kelimenin tekili olan **hulk** ise nâdiren kullanılmıştır. Bir ölçüde iyi ahlâk mânasını ifade etmek üzere **mürûe** (mürüvvet) tabirine daha çok rastlanır. Ayrıca hayır, mâruf ve hak gibi ahlâkî muhteva taşıyan kavramlar yanında Câhiliye erdemlerini ifade etmek üzere şecaat, kerem, sehâ, cûd ve vefâ gibi çeşitli kavramlarla bunların zıtlarının kullanımı da oldukça yaygındı. Ancak bütün bu kavramlar yüksek ve cihanşümul bir ahlâk anlayışını ifade etmekten tamamen uzak olup dünyevî ve kabileci bir karakter taşımaktaydı. Câhiliye Arabı ikinci hayata inanmadığı için (bk. el-En'âm 6/29; Yâsîn 36/78; el-Câsiye 45/24) bu dünyanın zevk ve safasından olabildiğince faydalanmayı hayatın gayesi saymıştı. Kadın, aşk, şarap ve kabile savaşları Câhiliye şiirindeki temaların başında yer alır. O dönemin ünlü şairi Tarafe, *Muʿallaka*'sında, ebedîlikten söz edilemeyeceğine göre insan için yapılacak en iyi şeyin bütün varlığıyla hayatın zevklerini yaşamak olduğunu belirtirken Câhiliye döneminin bu hedonist ahlâkını dile getiriyordu (Zevzenî, s. 82). Bu ahlâk telakkisinin sadık bir dili olan Züheyr'in *Muʿallaka*'sında geçen aşağıdaki beyitler, Câhiliye erdemlerinin başında yer alan yiğitliğin ne anlama geldiğini göstermektedir: "O bir arslandır, pür-silâh, keçeleşmiş / Yeleleri; tırnakları kesilmemiş / Yiğittir: Zulme uğrayınca zalimce karşılık verir / Çarçabuk (...) Zulme uğramazsa kendisi zulme başlar" (...) / "Oymağını silâhıyla savunmayan kişi zillete uğratılır / Ve insanlara zulmetmeyen zulme mâruz kalır" (Zevzenî, s. 115).

Câhiliye döneminin bütün ahlâkî faziletlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururunu (fahr), şeref (mecd), öfke (gazap), kavmiyet (hamiyye) duygularını tatmin etme, asâlet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma, saygı görme, insanlarda hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arzusu yatmaktaydı. Esasen bu dönemin, fert ve kabile gururu, kibir ve serkeşlik nitelikleri dolayısıyla **câhiliyye** diye anıldığı Amr b. Külsûm'un *Muʿallaka*'sından açıkça anlaşılmaktadır (Zevzenî, s. 178).

Kur'an ve Sünnet'te Ahlâk. İslâm dini aşiret ruhunun, rekabet ve küçümseme duygusuyla geçici hazlara düşkünlüğün doğurduğu kaba ve hoyrat geleneklerin karşısına insanın nefsini dizginlemesi, tabiatını öfke ve şiddetten koruması anlamına gelen hilm ve şefkati koydu; bu suretle insana, o güne kadar kendi dışındaki varlıklara çevirdiği mücadele enerjisini kendi nefsinin kötü temayüllerine karşı yöneltmesini öğretti. I. Goldziher'in de belirttiği gibi (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, s. 4, 11) Arap kabilelerinin hayat tarzları, örfleri ve uygulamaları üzerine bir toplum yapısı kurmak mümkün değildi. Onların koyu ve anlamsız putperestlikleri, yüksek bir ahlâkın kurulmasına başlı başına bir engel teşkil ediyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber, bir olan Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî ve dinî birlik sağlama görevini üstlenmiş (bk. Âl-i İmrân 3/103); böylece kabile ve soy sop (hasep nesep) anlayışı yerine Allah'a saygı (takvâ), ferdî ve sosyal planda yücelmenin ve değer kazanmanın ölçüsü haline gelmiş; bu ölçüye uygun olarak İslâm'ın öğretileri, Allah'ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmayı, beşerî ilişkilerde dürüstlük ve güvenilirliği, karşılıksız sevgi ve fedakârlığı, samimiyet ve iyi niyeti, kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok faziletleri ihtiva etmiş bulunmaktadır.

İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir (Müslim, "Müsâfirîn", 139). Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'an ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelâmcılar, mutasavvıflar, hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitabı gibi sistematik olarak ele almamakla birlikte, eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte nazarî prensipler ve amelî kurallar getirmiştir. Konunun bu bölümünde, doğrudan doğruya Kur'an âyetlerine ve bu âyetlerin yorumunu ve uygulamasını gösteren hadislere dayanılarak İslâm'ın getirmiş olduğu ahlâk anlayışı ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ahlâk kelimesi yer almamakla birlikte, biri "âdet ve gelenek", diğeri de "ahlâk" mânasında olmak üzere iki yerde (eş-Şuarâ 26/137; el-Kalem 68/4) ahlâkın tekili olan huluk kelimesi geçmektedir. Ayrıca pek çok âyette yer alan amel teriminin alanı ahlâkî davranışları da içine alacak şekilde geniş tutulmuştur. Bunun yanında bir (birr), takvâ, hidâyet, sırât-ı müstakîm, sıdk, amel-i sâlih, hayır, mâruf, ihsan, hasene ve istikamet gibi iyi ahlâklılık; ism, dalâl, fahşâ, münker, bağy, seyyie, hevâ, israf, fısk, fücûr, hatîe, zulüm gibi kötü ahlâklılık ile aynı veya yakın anlam ifade eden birçok terim vardır. Hadislerde ise bu terimler yanında ahlâk ve hulk kelimeleri de kullanılmıştır.

Görünür âlemin yegâne mükellef ve sorumlu varlığı olarak insanı tanıyan Kur'ân-ı Kerîm, bu sebeple onun ahlâkî mahiyeti konusuna özel bir önem vermiştir. Buna göre Allah insanı en güzel bir tabiatta yaratmış (et-Tîn 95/4), ona kendi ruhundan üflemiştir (el-Hicr 15/29). Bu sebeple insanlığın atası olan ve bütün insanlığı temsil eden Hz. Âdem karşısında Allah'ın emri gereğince melekler secdeye kapanmıştır. Ancak insanın bu üstün ruhî cephesi yanında bir de topraktan yaratılan beşerî cephesi vardır. İşte insandaki bu ikilik onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olması sonucunu doğurmuştur. "Allah insan nefsine fücûrunu da takvâsını da ilham etmiş", yani ona iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. Dolayısıyla "nefsini temiz tutan kurtuluşa ermiş, onu kirletense hüsrana uğramıştır" (eş-Şems 91/9-10).

Kur'ân-ı Kerîm'in insanın ahlâkî mahiyeti hakkındaki bu dengeli yaklaşımı, onun ahlâkî hüküm ve tercihlerini de aynı şekilde değerlendirmesine yol açmıştır. İşte Kur'an'ın insan hakkındaki bu ihtiyatlı iyimserliği İslâm ahlâkının temelde dinî kaynaklı olması sonucunu doğurmuştur. Kur'an ve Sünnet'e göre hakkında nas bulunan konularda yükümlülüğün kaynağı dindir. "Allah ve Resulü bir şeye hükmedince, artık mümin erkek ve kadınlara işlerinde bir seçme hakkı kalmaz. Her kim Allah ve Resulüne isyan ederse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur" (el-Ahzâb 33/36). Hz. Peygamber, ahlâkî hükümlerin de dahil olduğu helâlleri haram, haramları helâl saymaya yönelik bir anlaşmanın geçersiz olduğunu açıklamıştır (Ebû Dâvûd, "Aķżiye", 12). Bununla birlikte, Allah'ın hükümlerine aykırı olmamak kaydıyla ana, baba, devlet gibi başka otoriteler de vazife koyabilirler ve bunlara itaat gerekir (Buhârî, "Aḥkâm", 4, 43; Müslim, "İmâre", 34, 38). Kur'an ve Sünnet'te ahlâk ile ilgili genel hükümler yanında birçok ahlâkî davranışlar için özel hükümler de yer almış olmakla birlikte, her şeye rağmen, hakkında hüküm bulunmayan girift meselelerle karşılaşılabileceği de hesaba katılmıştır. Hz. Peygamber, "Helâl de haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan kişi dininin şerefini korumuş olur" (Buhârî, "Îmân", 39; "Büyûʿ", 2; Müslim, "Müsâķāt", 107, 108) buyurmuş ve böyle durumlarda kalp ve vicdanın verdiği hükme uymayı öğütlemiştir. Ne var ki Kur'an ve hadislerde vicdanın hükümleri ihtiyatla karşılanmıştır. Çünkü insan nefsi, kendisine kötülük ve edepsizlikler telkin eden şeytanın baskısı altındadır (el-Bakara 2/169). Ayrıca İslâmî terminolojide hevâ adı verilen kötü arzu ve eğilimler ile şuursuz taklit de ahlâk ve fazilet yolunun engelleri olarak gösterilmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm kötü arzuların esiri olan insanı "hevâsını tanrı edinen" (el-Furkān 25/43; el-Câsiye 45/23) şeklinde tanıtmış, öte yandan yanlış yolda olan atalarını taklitte direnenleri, "Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; akıllarını kullanamazlar" (el-Bakara 2/170-171) ifadesiyle eleştirirken bu arada dinî hükümlerle selîm aklın hükümlerinin birbirini desteklediğine işaret etmiştir.

Kur'an ve Sünnet'te faziletlerin fert ve toplum hayatına maddî ve mânevî faydaları, reziletlerin zararları üzerinde durulmuştur. Allah, "Şükrederseniz -nimetlerimi- arttırırım" (İbrâhîm 14/7);"Şeytan içki ve kumarla aranıza düşmanlık ve nefret sokmak ister" (el-Mâide 5/91) buyurur; sâlih kullarını yeryüzüne hâkim kılacağını bildirir (el-Enbiyâ 21/105). Ayrıca birçok eski milletlerin yıkılışlarında ahlâkî bozulma ve çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığını haber veren âyetler Kur'ân-ı Kerîm'de büyük bir yer tutar. Bununla birlikte, ahlâk prensiplerine aykırı davranışların doğurduğu bu tür tabii ve fizikî zararlar, sosyal ve mânevî sıkıntılar İslâm'da ahlâkî müeyyide sayılmaz; dolayısıyla kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Gerçi dünyevî musibetlerin günahlar için kefâret sayılacağına dair bazı hadisler vardır (bk. Buhârî, "Fiten", 17; Müslim, "Birr", 49; Dârimî, "Riķāķ", 56; *Müsned*, V, 173, 177, 289). Fakat bu, ahlâkî fenalıkların doğurduğu musibet ve zararın zaruri sonucu değil, musibete uğrayan kişinin bu durumdayken gösterdiği sabır, rızâ, tevekkül gibi müsbet tavırların karşılığıdır. Diğer yandan, kişinin ruhî benliğinde iyiliğin meydana getirdiği sevincin, kötülüğün meydana getirdiği pişmanlık ve elemin Kur'an ve Sünnet'te büyük bir değer taşıdığı görülür. Nitekim Hz. Muhammed, "Bir insan iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçekten mümindir" (*Müsned*, I, 398) buyurmuş, hatta iyilik (bir) ve kötülüğü (ism), kişinin vicdanında (nefs) meydana getirdiği etkilenmenin mahiyetine göre tarif etmiştir (Müslim, "Birr", 14, 15; Tirmizî, "Zühd", 52; *Müsned*, IV, 227). Ancak vicdan duygusu insanı kötülük yapması halinde kınayan bir güç (en-nefsü'l-levvâme) olabileceği gibi (el-Kıyâme 75/2), kaskatı kesilmiş kalp (el-Mâide 5/13; ez-Zümer 39/22) haline dönüşerek kötülük karşısında duyarlılığını kaybetmiş bir duruma da gelebilir. Bu yüzdendir ki İslâm'da bütün ahlâkî vazifeler uhrevî müeyyideye bağlanmış (el-Kasas 28/83-84; Tâhâ 20/15; Gāfir 40/17; el-Câsiye 45/27), iyiler için cennet vaad edilmiş, kötüler cehennemle tehdit edilmiştir. Ancak ahlâk kurallarının uygulanmasında, özellikle içtimaî düzenin sağlıklı işletilmesinde genellikle sadece bu motiflere dayanan bir ahlâk tam olarak saygıya değer sayılamayacağından, Kur'an ve Sünnet'te Allah'ı en yüksek derecede sevmek (el-Bakara 2/165), O'nun hoşnutluğuna lâyık olmak ve O'ndan hoşnut olmak (el-Mâide 5/119) temel ahlâkî motif olarak gösterilmiş, doğru inanç ve temiz yaşayışın en yüksek gayesinin Allah rızâsı olduğu vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/72; el-Hadîd 57/27).

İslâm ahlâkının bu dinamik yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkı veya sadece bir seçkinler ahlâkı olmadığı, aksine maddî, zihnî ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını ve özlemlerini dikkate alan, bununla birlikte ona, içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir. Buna göre hayır statik olmadığı gibi gaye de statik değildir. Bütün insanların yapabilecekleri, dolayısıyla yapmak zorunda oldukları iyi-

likler (farzlar) yanında, yapılması kişinin fazilet ve kemal derecesine bağlı hayırlar da vardır. Ahlâk, bilgi ve fazilet bakımından sürekli bir yenilenmedir. Bunun için insan, Kur'ân-ı Kerîm'e göre, öncelikle inanç sevgisi kazanmalı, fenalıklardan ve isyankârlıktan nefret etmeli (el-Hucurât 49/7, 14), kalbini yani iç dünyasını Allah şuuru (zikrullah) ile huzura kavuşturmalıdır (er-Ra'd 13/28). Bu suretle Allah şuuru insana ahlâkî ve mânevî hayattan zevk alma, hatalarının farkına varma, onlardan yüz çevirme ve Allah'tan bağış dileme fırsatı sağlayacaktır (Âl-i İmrân 3/135). İslâm'ın öngördüğü bu ahlâkî terakkinin ulaşacağı son nokta, insanın gaye bakımından çıkar kaygılarını aşması, hatta cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde bütün düşünce ve davranışlarını Allah'ın emrine ve rızâsına uygun düşüp düşmeyeceği açısından değerlendirmesidir (Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15; el-İnsân 76/8-9). Bu son noktada İslâm ahlâkı pragmatik eğilimleri ortadan kaldırmakta ve kategorik bir ahlâk hüviyeti kazanmaktadır.

İslâm'ın ilk yüzyılında ahlâk tamamen yukarıda ana hatlarıyla gösterilen dinî ilke ve kurallara dayanmaktaydı. Bütün müslümanlar Kur'an'ın emrine uyarak hayatlarını Hz. Peygamber'in getirdiği öğretilere göre düzenlemenin gerektiğine inanmışlardı. Yaklaşık II. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan yeni durumlar karşısında az çok farklı ahlâk anlayışları doğmakla birlikte, temelini Kur'an'dan alan ve Hz. Peygamber ile ashabın hayatlarında şekillenmiş olan geleneksel İslâm ahlâkına bağlılığı ilke edinen anlayış da varlığını sürdürdü ve genel olarak ahlâka veya bu alanın özel konularına dair eserlerden oluşan zengin bir literatür meydana geldi. Daha çok hadis ve fıkıh âlimleri tarafından yapılan bu yöndeki ahlâk çalışmalarının başlangıcını hadislerin tasnif dönemine kadar götürmek mümkündür. Nitekim başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hemen bütün hadis mecmualarında "Kitâbü'l-Edeb", "Kitâbü'l-Birr", "Kitâbü Ḥüsni'l-ḫulk" gibi başlıklar altında özellikle ahlâk hadislerini ihtiva eden bölümler bulunur. Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'i, Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ*'ı gibi yalnızca ahlâka dair hadis ve haberlerden oluşan eserler yanında, İslâm kültür tarihi boyunca devam eden **kırk hadis*** külliyatının başta gelen konuları da ahlâkîdir. Fıkıh kitaplarındaki amelî ahlâk konularıyla tefsir ilminde "ahkâmü'l-Kur'ân" türündeki eserlerde ahlâkla ilgili konuların varlığına da işaret etmek gerekir.

Eser sayısı bakımından İslâm kültür tarihinin en verimli alanlarından biri olan geleneksel İslâm ahlâkının başta gelen klasiklerinden biri, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'idir (Beyrut 1978). Eser geniş muhtevası, materyal zenginliği, ilmî, fikrî ve edebî üstünlüğü gibi meziyetleri dolayısıyla her devirde ve bütün İslâm ülkelerinde geniş bir ilgiye mazhar olmuştur. Hz. Peygamber'in ahlâkını bütün insanlık için en yüksek hayat ideali olarak gösteren İbn Hazm'in dinî-felsefî mahiyetteki *el-Aḫlâḳ ve's-siyer*'i (Beyrut 1985), muhtevasının önemi yanında edebî bakımdan da büyük bir değer taşır. Ebû Nasr et-Tabersî'nin *Mekârimü'l-aḫlâḳ*'ı da (Kahire 1303) Hz. Muhammed'in, hayatın bütün alanlarına ait tutum ve davranışlarını sergileyen ve onu bir ahlâk ideali olarak gösteren en tipik geleneksel ahlâk kitabı örneklerindendir.

İslâm kültür tarihinde her zaman dinî karakterini korumakla birlikte, kesin bir tasnife kolaylıkla imkân vermeyecek ölçüde şekil ve muhteva çeşitliliği taşıyan ahlâk literatürü içinde edebî ve hikemî türde Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış eserlerin de önemli bir yeri vardır. İbnü'l-Mukaffa'ın *Kelîle ve Dimne* adlı ünlü tercümesi (Amman, ts., Mektebetü'r-Risâle), İbn Kuteybe'nin *ʿUyûnü'l-aḫbâr*'ı (Beyrut 1986), İbn Miskeveyh'in *Câvidân-ḫıred*'i (Beyrut 1983), Mübeşşir b. Fâtik'in *Muḫtârü'l-ḥikem*'i (Madrid 1958) bu türün en eski ve değerli örneklerindendir. Daha sonra *Ḳābusnâme, Siyâsetnâme, Naṣîḥatnâme, Pendnâme, Fütüvvetnâme* gibi klişeleşmiş adlar altında ahlâkî-dinî mahiyette edebî eserlerin, ahlâkî vecizeler, atasözleri, fıkra ve hikâyeler ihtiva eden irşad ve mev'iza kitaplarının yazımı aralıksız sürdürülmüştür.

İslâm ahlâk literatürüyle ilgili birkaç Türkçe bibliyografik çalışma yapılmıştır. Bunlardan Bursalı Mehmed Tâhir'in *Ahlâk Kitaplarımız* (İstanbul 1315) adlı eseri, 108 kitap ve yazarları hakkında kısa bilgiler verir. Mehmed Ali Ayni *Türk Ahlâkçıları*'nda (İstanbul 1939) on müellif ve bunların ahlâk kitaplarını geniş olarak tanıtmıştır. Agâh Sırrı Levend "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız" başlığı altında, İstanbul ve Ankara kütüphanelerinde yazma veya basılmış nüshalarını tesbit ettiği 238 kitabın adı, yazarı, bulunduğu yer, basılmışsa baskı yeri ve tarihi hakkında bilgi vermiştir (*TDAY Belleten 1963*, s. 89-115).

□ KELÂM. Kelâm ilminde ele alınan ahlâk problemlerinin temelini, kader meselesiyle ilgili olmak üzere kulların fiilleri (ef'âlü'l-ibâd) teşkil eder. Esasen kader ve ona bağlı olarak insanın irade ve ihtiyarı, adâlet, hüsün ve kubuh (hayır ve şer), salâh ve **aslah*** gibi konular dolayısıyla yapılan tartışmalar yalnız metafizik problemlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ahlâkla ilgili temel düşünceleri de derinden etkileyen sonuçlar doğurmuştur.

Kader inancı karşısında insanın irade hürriyeti, yükümlülük ve sorumluluğu, ceza ve mükâfat gibi ahlâk felsefesinin başlıca problemlerini teşkil eden konular etrafında ortaya atılan sorular, daha Asr-ı saâdet'te tartışılmaya başlamışsa da İslâm Peygamberi, konunun aklî izaha elverişli olmadığını münasip bir dille anlatarak müslümanları bu konuda tartışmaya girmekten menetmişti. Daha sonraki dinî, fikrî ve siyasî gelişmeler, yaklaşık olarak II. hicrî asrın başlarından itibaren konu ile ilgili tartışmaların sistemli bir şekilde başlamasına yol açtı. Daha çok fıkıhçı ve hadisçi olarak bilinen selef âlimleri, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı ve sınırsızlığı ile insanın yükümlülük ve sorumluluğunu birlikte kabul ediyor, bu kabulün kaçınılmaz olarak doğuracağı ahlâkî açmaz üzerinde durmuyorlardı. Öyle görünüyor ki, bazı Emevî yöneticileri haksız uygulamalara girişirken bu uygulamaların ilâhî takdirin bir gereği olduğunu ileri sürerek zulüm ve haksızlıklarını meşrûlaştırmak istemiş ve bunun üzerine kader konusundaki selefî tavrın istismara elverişli bir şekil aldığı ve ahlâkî tehlike teşkil edebileceği farkedilmiştir. Bu gelişmeler üzerine Hasan-ı Basrî'ye konu ile ilgili görüşünü soran Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'a onun cevap olarak yazdığı risâle oldukça önemlidir. Bu önem, risâlenin kader ve onun etrafındaki dinî-ahlâkî problemleri âyet ve hadisler yanında aklî metotlara da başvurarak ele almasından, âyet ve hadisleri aklî bakımdan tutarlı te'villerle yorumlamasından ileri gelmektedir. Hasan-ı Basrî bu risâlesinde bazı Emevî idarecilerinin uyguladıkları zulüm ve baskıdan Allah'ı

tenzih etmek, bu işlerin ilâhî takdirin sonucu olduğu şeklindeki iddianın, kendi arzularına göre uydurdukları ve Allah'a isnat ettikleri bir yalan (*Risâle fi'l-ḳader,* s. 20) olduğunu ispatlamak ve böylece "zulmü Allah'a nisbet ederek kendisini temize çıkaran"ların delillerini çürütmek istemiştir (*a.g.e.,* s. 22). Bundan başka Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkī, Vâsıl b. Atâ, Yûnus el-Esvârî gibi kelâmcılar kader ve insanın fiilleri konusunu ciddi bir şekilde ele alarak Allah'ın ancak insanların iyiliğine olanı (salâh) yaratabileceğini, dolayısıyla hayrın Allah'a, fakat şerrin insana nisbet edilmesi gerektiğini, şu halde insanın hür irade sahibi olduğunu ileri sürdüler. Buna karşılık, Cehmiyye veya Cebriyye diye adlandırılan mezhebin kurucusu Cehm b. Safvân, insanın güç (istitâat) sahibi olarak nitelendirilemeyeceğini, fiillerinde tam bir zorunluluk (cebr) altında bulunduğunu, onun ihtiyarî diye adlandırılan davranışlarının damarlarındaki kanın hareketinden farksız olduğunu savundu (Bağdâdî, s. 211). Bütün bu gelişmeler neticesinde, kader ve onun etrafında incelenen dinî ve ahlâkî problemler, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den ibaret dikkate değer üç mezhebin temel konuları arasında yer aldı.

1. Mu'tezile'nin beş prensibi (**usûl-i hamse***) arasında tevhid ile diğer üç prensibin kendisine irca edilebileceği (Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf,* s. 19) adalet prensibi, bu mezhebin bütün düşünce sisteminin temelini oluşturur. Mu'tezile'nin adalet kavramına böylesine önem vermesinin özellikle şu iki maksada yönelik olduğu açıktır: a) Allah'ın mutlak ve müteâl ahlâkî kemalini her türlü eksiklik şâibesinden uzak tutmak; b) İnsanın dinî, ahlâkî vb. yükümlülük ve sorumluluklarını mantıkî bakımdan tutarlı bir ahlâkî zemin üzerine oturtmak.

Mu'tezile Allah'ın ahlâkî kemalini daha çok **hikmet** terimiyle ifade eder. Buna göre hakîm olan, bir işi ancak bir gaye için yapar. Gayesiz yapılan iş boş ve anlamsızdır (sefeh ve abes). Allah'ın bütün fiilleri gayeli, dolayısıyla hikmetlidir. Ancak Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı, bu sebeple kendisi için herhangi bir gaye gütmeyeceğinden işlerinin gayesi sadece insanların faydasıdır. O'nun bütün işleri iyi, âdil ve hikmetlidir. Çünkü O kötülük yapmaz (Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm,* s. 397-398; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî,* VI/1, 177-178; VI/2, s. 132). Bu sebeple O'nun irade ve kudreti ancak insanların yararına olan işlere yöneliktir. Bu düşüncenin zaruri sonucu, insanlara irade hürriyetinin tanınmasıdır. Bu hürriyeti tanımaksızın insanların bütün fiillerinin Allah'ın irade ve kudretine havale edilmesi halinde, Allah'ın hikmet ve adaletinin kusursuzluğundan söz edilemez. Sonuçta O'nun ahlâkî mükemmelliği ihlâl edilmiş olur. Ayrıca hiçbir seçme ve yapma hürriyeti olmayan insanları irşad için peygamberler gönderilmesinin, insanın dinî ve ahlâkî vazifelerle yükümlü ve sorumlu tutulmasının, dolayısıyla da mükâfat ve cezanın (va'd ve vaîd) bir anlamı kalmaz.

Adalet prensibi sadece insana irade hürriyeti tanımayı gerekli kılmakla kalmaz, aynı zamanda onun, bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği olan akıl gücüne sahip olmasını da gerektirir. Mu'tezile, bu konuya verdiği büyük önem dolayısıyla, İslâm kelâm tarihinin rasyonalist kesimi olarak tanınmıştır. Bütün Mu'tezilî kelâmcılar vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesinkes inanmakla birlikte, başta Allah hakkındaki bilgi (ma'rifetullah) olmak üzere, emaneti iade etmek, borcu ödemek, nimete şükretmek gibi hukukî ve ahlâkî vazifelerin iyiliği ve gerekliliği hakkındaki bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak, aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden olması için bu değerlerin değişmez nitelikte olması gerekir. Bu suretle Mu'tezile ahlâkî değerleri izâfîlikten kurtarmış olur. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Böylece aklın iyi ve kötü, görev ve yükümlülük konularında ulaştığı bilgiler, duyu idrakiyle ulaşılan bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan Kādî Abdülcebbâr, ahlâkî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret eder. Çünkü ikinci türden hükümlerin psikolojik ve sübjektif olmasına karşılık ahlâkî hükümler aklî teemmülle ulaşılan objektif hükümlerdendir. Nitekim umumiyetle, yeterli aklî olgunluğa sahip insanlar bir tablonun güzelliği hakkında farklı hükümler verebildikleri halde, meselâ yalan veya zulmün kötülüğü konusunda aynı kanaati paylaşırlar. Ahlâkî değerler konusundaki farklı kanaatler bu değerlerin izâfîliğinden değil, bilgi eksikliği gibi başka tâli sebeplerden ileri gelir (*el-Muġnî,* VI/1, s. 20-22).

Mu'tezile'ye göre vazifenin zorunluluğu ilkesi, iyi ve kötünün, dolayısıyla vazifenin bilinmesi yanında vazifeyi ifa edecek bir kudrete sahip olmayı da gerekli kılar. Bu noktada Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu **istitâat** ve **teklîf-i mâlâ yutâk** (insanın, gücünün yetmediği işle yükümlü kılınması) problemleri ortaya çıkmaktadır. Onların ittifakla benimsedikleri görüşe göre, "bir fiili yapma ya da terketme gücü" anlamına gelen istitâat, insanda fiile teşebbüs etmeden önce bulunur. Bu güce sahip olmayan insanın yükümlü tutulması bir zulümdür, dolayısıyla kötülüktür. Mu'tezile, bunun aksini savunan Cebriyye ve Eş'ariyye'yi inatçılık ve zorunlu bilgileri körü körüne reddetmekle suçlamıştır. Nitekim Nazzâm'ın, "Teklîf-i mâlâ yutâkın imkânsız olduğunun delili nedir?" diye soran Cebriyye'ye mensup birinin karşısında tartışmayı gereksiz gördüğü ve, "Söz bu noktaya kadar gelince artık bize başımızı eğmek düşer" dediği rivayet edilir (Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse,* s. 400).

İnsanın yükümlülüğünün kabul ve izah edilmesini Allah'ın âdil olduğu esasına bağlayan Mu'tezile, böylece insanın hayır ve şerden birini hür iradesiyle seçme ve yapma yeteneğinde olduğunu savunurken iki türlü şerri birbirinden ayırmayı ihmal etmemiştir. Biri "fısk" yahut "fesat" mânasında olan ve daha çok **kabih** terimiyle ifade edilen ahlâkî şer, diğeri hastalık, sakatlık ve kıtlık gibi zarar ve musibetlerden kaynaklanan tabii ya da metafizik şerdir. İrade hürriyeti sadece ahlâkî şer için söz konusudur. Tabii şerde ise insanın irade ve gücünün etkisi düşünülemez; bunlar sadece Allah'ın takdirine bağlıdır. Böylece Mu'tezile, çok daha sonra Kant'ın yaptığı gibi, ahlâk dünyası ile tabiat dünyasını, ya da hürriyetler alanı ile zaruretler alanını birbirinden ayırmıştır. Mülhid filozof İbnü'r-Râvendî'nin, "Kullarının sağlığını bozan ve onları sakat bırakan bir tanrı bu yaptıklarında hakîm olamaz" (Hayyât, s. 12) şeklindeki tenkidi Mu'tezile kelâmcıları tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılanmıştır. Onlara göre tabii şerrin Allah'a nisbet edilmesi, O'nun adalet ve hikmetini ihlâl etmez. Çünkü Allah, kullarını kendi faydaları ve iyilikleri (salâh) için mükellef kıldığı gibi aynı maksatla onlara musibetler de verebilir. Bu musibetler ya bir su-

çun karşılığıdır (istihkak) veya farkına varabildiğimiz ya da varamadığımız bir hayır taşımaktadır. Bunlar, bizi bu dünyada başka kötülüklerden korumak yahut da ölümden sonra Allah tarafından karşılığı verilmek (ivaz) gibi yollardan biriyle bizim faydamıza olacaktır.

2. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Basra mescidindeki ünlü konuşmasında, Mu'tezile'ye ters düşmesine ve onlardan ayrılmasına yol açan görüş ayrılığını Kur'an'ın yaratılmış olması (**halku'l-Kur'ân***), Allah'ın gözle görülmesi (**rü'yetullah***) ve kulların fiilleri konuları üzerinde toplamıştı. Ahlâkî davranışları da içine alan son konuyla ilgili olarak Eş'arîler'in Mu'tezile'den ayrıldığı meselelerin başında, insan iradesinin iyi ve kötü fiillerdeki rolü ve ahlâkî değerlerin izâfîliği gelmektedir. Eş'arîler selef inancını sürdürerek hayırla birlikte şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. İmam Eş'arî'nin ifadesiyle, "Şer yüce Allah'tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil, başkası için şer olarak yaratmıştır" (*el-Lüma'*, s. 125). Bu ifadesiyle Eş'arî, şerrin Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılamayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle bir değer taşımadığını anlatmak istemiştir. Eş'arîler'e göre değerler fiillerin değişmez nitelikleri değildir; iyi ve kötü, gerçekliği Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenen kavramlardır. Şu halde sadece insanlara nisbetle ve ancak emir ya da yasak şeklindeki bir hitaptan yani vazifenin tevcih edilmesinden sonra fiiller değer kazanır ve mükellefiyet tahakkuk eder. Bâkıllânî, aklın kendi başına bir fiilin iyi, kötü, sakıncalı, mubah veya vâcip olduğu konusunda hüküm verme gücünde olmadığını, bu hükümlerin aklın kararıyla değil, dinin (şer') açıklamasıyla tesbit edileceğini kesin bir dille ifade etmiştir (*et-Temhîd*, s. 97). Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcılar, ahlâkî değerlerin mutlak olduğu ve aklın bu değerler hakkındaki bilgisinin zorunlu bilgiler grubuna girdiği şeklindeki Mu'tezile görüşüne karşı çıkarken kendi görüşlerini şöyle bir delille ispatlamaya çalışırlar: Hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tâbi tutulmadan bütünüyle tabii şartlar içinde büyüyüp gelişmiş bir insan, 2×2=4 gibi matematik aksiyomlardan vb. zorunlu bilgilerden haberdar olduğu halde, yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde ahlâkî bir bilgiye sahip olmaz. Çünkü ahlâkî bilgiler doğruluğunu yaygınlığından alan bilgilerdir (meşhûrât) (Cüveynî, *el-'Akīdetü'n-Nizâmiyye*, s. 26-27; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 48-49).

Eş'arîler, ahlâkî güç diyebileceğimiz istitâat konusunda da Mu'tezile'den farklı düşünmektedirler. Buna göre istitâat, Mu'tezilî kelâmcıların zannettiği gibi insanda sürekli var olan bir nitelik değildir. İnsan bazan güçlü, bazan güçsüz olur; dolayısıyla istitâat, Allah'ın insanda fiili işlemekte olduğu anda ve ancak o fiili yapmaya elverişli olarak yarattığı, bu sebeple zıt değerde iki fiilden birini serbestçe kullanmaya elverişli olmayan bir kudrettir. Böyle olunca da insan ancak gücünü kullanabileceği fiili seçip yapabilir. Bâkıllânî *et-Temhîd*'de, üstadı Eş'arî'nin irade ve kesb konularındaki görüşünü teyit için birçok âyet sıraladıktan ve -âdet olduğu üzere- Mu'tezile'nin mukabil delillerini te'vil ettikten sonra (s. 304-308, 309-321) geleneksel Eş'arîlik görüşünü şu şekilde özetler: Kulun fiillerini Allah yaratmakla birlikte bunların bir kısmında kulun da kesbi vardır. Böylece bir fiil biri yaratıcı, diğeri hâdis olmak üzere iki kudretle bağlantılıdır.

İnsana, fiillerini gerçekleştirmek hususunda bir ölçüde hür bir irade ve kudret tanınmasının, Allah'ın irade ve gücünün mutlaklığı inancına gölge düşüreceğinden kaygılanan Eş'arî kelâmcılar, insanın yükümlü ve sorumlu tutulmasının ahlâkî ve mantıkî gerekçesini göstermek için İmam Eş'arî'nin de sözünü ettiği **kesb*** düşüncesini geliştirmeye çalışmışlarsa da bunda yeterince başarılı oldukları söylenemez. Çünkü bu terim, daha önce Dırâr ve Muammer gibi Mu'tezilî kelâmcılar tarafından yaratmaya karşıt olarak, insanın iradî faaliyeti anlamında kullanılmışken (Eş'arî, *Makālât*, s. 136, 406, 417, 542), Eş'arîler terimde, neredeyse cebre varan bir muhteva değişikliği yaptılar. Şüphesiz ki Eş'arîler, pratikte en az Mu'tezile kadar ahlâkî hayatın değerini takdir ettiler. Hatta -sonraki Eş'arîler tarafından terkedilmiş görünmesine rağmen- İmam Eş'arî, "imanın söz ve amel olduğunu, artıp eksilebileceğini" benimseyen selefin bu görüşüne katıldı (*Makālât*, s. 293) ve böylece ameli (ibadet ve ahlâk) imandan cüz saydı ki bu tutumun -M. Watt'ın deyimiyle- ahlâkî gevşekliğe doğru açılan yolu tıkama maksadı taşıdığı açıktır. Fakat Eş'arîler'in anladığı mânadaki bir ilâhî kudret ve irade karşısında insanın böyle bir ahlâkî hayatı nasıl gerçekleştireceği sorusuna tatminkâr bir cevap bulmak nazarî olarak imkânsız gibidir. Ancak bütün Eş'arî kelâmcılar bu meseleye ikinci derecede önem vermişlerdir. Zira onlar için ahlâkın tutarlı bir felsefî temele oturtulması kaygısından daha önemlisi, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü kuşkudan uzak tutulmasıdır. Bu yüzden onlar, daha akılcı düşünen Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in adalet ilkesiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle kabul etmedikleri teklîf-i mâlâ yutâkı, nazarî olarak mümkün görmüşlerdir. Çünkü Allah'ın kudreti için imkânsızlık düşünülemez (Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 203-205). Şu da var ki Cüveynî, Gazzâlî gibi daha çok felsefî düşünceyle tanışmış müteahhir Eş'arî kelâmcılar kesb fikrinin getirdiği ahlâkî çözümden tatmin olmuş görünmüyorlar. Nitekim Cüveynî, fiilin işlenmesinde hiçbir etkisi olmayan kudret gibi, sınırlı etkisi olan kudreti yani kesbi de acz saymakta (Şehristânî, *el-Milel*, I, 98), aynı müellif *el-'Akīdetü'n-Nizâmiyye*'sinde, insanın kendi fiillerinde kendi gücünün etkisi olmadığı şeklindeki bir düşüncenin vazife fikrine aykırı olduğunu ve peygamberlerin tebliğlerinin yalanlanması sonucunu doğuracağını açıkça belirtmektedir (s. 43-46, 49-50). Hatta o, "insan için kudret ve istitâat tanınmamasının akıl ve tecrübeye aykırı olduğu" şeklindeki düşüncesi yüzünden filozofları takip etmekle suçlanmıştır (Şehristânî, *el-Milel*, I, 98-99). Gazzâlî ise problemin aklî çözümünün imkânsız olduğu kanaatine vararak tasavvuftaki keşf ve ilhama sığınmak zorunda kalmıştır (*İhyâ'*, IV, 6-7).

3. Mâtürîdiyye mezhebi, genel olarak Ehl-i sünnet'in ikinci kolunu teşkil etmek ve temel itikadî konularda Eş'ariyye ile birleşmekle birlikte, kelâm ilminin diğer konularında olduğu gibi ahlâkı ilgilendiren kulların fiilleri konusunda da ayrıntılarla ilgili bazı noktalarda Eş'ariyye'den ayrılmakta, onların düştüğü ahlâkî güçlükleri büyük ölçüde halletmiş görünmektedir.

İmam Mâtürîdî, kulların fiilleri konusunu işlerken hem Eş'ariyye'nin birinci derecede önem verdiği Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığı hem de Mu'tezile'nin ağırlık verdiği Allah'ın mutlak ve müteâl ahlâkî kemalini aynı derecede

nazarı itibara aldı. Nitekim o, insanın bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederken bu yaratmanın hikmetin dışına çıkmadığını belirtmektedir (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 216). Bununla birlikte Allah'ın fiillerinin hikmete uygun olması, Mu'tezile'nin savunduğunun aksine, Allah için bir mecburiyet değildir. Nasıl ki tecrübî âlemde hikmetli iş yapan insanlar bunun zıddına kadirseler, aynı şekilde Allah da hikmetin zıddına kadirdir; fakat O, hikmetten sapmanın sebepleri olan "bilgisizlik" ve "ihtiyaç"tan münezzeh olduğu için hikmetin dışına çıkmaz (*a.g.e.*, s. 216). Bunun sonucu olarak, Allah'ın iradesinin insanların iyi ve kötü bütün fiillerine taalluk etmesi hikmete aykırı, dolayısıyla adaletsizlik sayılmaz. Zira her ne kadar ontik olarak fiiller Allah'ın kudret ve iradesiyle var olmaktaysa da bu fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarından birini kazanması, insanı sorumlu duruma sokması ve müeyyideyi gerektirmesi, insanın bu fiile olan ahlâkî yaklaşımıyla ilgilidir. Buna göre, Eş'ariyye'nin iddiasının aksine, fiillerin itaat, isyan, iyilik ve kötülük gibi ahlâkî nitelikler taşımaları ve emredilen veya yasaklanan, mükâfatlandırılan veya cezalandırılan olgular olmaları yönünden tamamıyla insana nisbet edilmesi gerekir. Çünkü "Allah'ın fiilleri hayır ve şer diye nitelendirilemez" (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 170). Şu halde fiiller, taşıdıkları ahlâkî nitelikler bakımından "Allah'ın kazâsı olamaz" (*a.g.e.*, s. 308). İmam Mâtürîdî'ye göre, "yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir" (*a.g.e.*, s. 239). Bu kudretle insan, yine Eş'ariyye'nin görüşünün aksine, zıt ahlâkî değerlere sahip fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir. Ayrıca o, psikolojik olarak bu hürriyetinin farkındadır. Dolayısıyla kazâ ve kader inancı, insanın kötülükleri için mazeret teşkil etmez (*a.g.e.*, s. 226, 239, 309-312). Bu suretle Eş'arîler'in kesb terimine yükledikleri mâna ile Mâtürîdîler'inki arasında bâriz bir fark bulunmaktadır. Eş'arîler'in anladığı mânadaki kesb, neredeyse irade ve ihtiyar muhtevasından yoksundur ve bu anlayış, Fahreddin er-Râzî'yi açıkça, "İnsan, hürriyet sahibi görünümünde hürriyetten mahrum bir varlıktır" demek zorunda bırakmıştır (*Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ*, s. 250). Böyle bir anlayış bir ahlâk ilminin kurulmasını güçleştirir. Buna karşılık, kesbi hürriyet (ihtiyar) ve yapma (fiil) ile aynı yahut yakın anlamda kullanan Mâtürîdîler, insanın fiile olan ahlâkî yaklaşımını belirleyen ihtiyar, kasıt ve azim gibi psikolojik âmilleri de dikkate alarak kesbe getirdikleri yorumla insana ahlâkî şahsiyetini tanımak açısından daha tutarlı bir yol takip etmişlerdir.

Mâtürîdîler, aynı ahlâkî düşünceyle, yükümlülüğün meşruiyet kazanabilmesi için iyi ve kötünün, dolayısıyla vazifenin bilinmesi ve vazifeyi yerine getirmeye elverişli bir güce sahip olunması gerektiği konusunda Mu'tezile'ye katılmışlardır. Mâtürîdî, insan aklının ahlâkî değerleri kavrayacak güçte yaratıldığını açıkça belirtmiştir (*Kitabü't-Tevḥîd*, s. 221-222). Güçsüz insanın yükümlü tutulmasını (teklîf-i mâlâ yutâk) aklen saçma (fâsid) bulan Mâtürîdî, dinî ve ahlâkî fiillerin uhrevî müeyyideleri konusunda Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında orta bir yol takip etmiştir. O, küfür ve şirk dışındaki büyük ve küçük günahların cezalarının devamlı olmayacağı ve Allah'ın dilerse bunları bağışlamasının hikmete aykırı düşmediği görüşünde Eş'ariyye'ye katılmış, cezanın ölçüsünün ihtiyarî değil, kötülüğe denk olmasının hikmetinin gereği olduğunu belirtirken de (bk. *a.g.e.*, s. 360) Mu'tezile'nin adalet ve hikmet anlayışını benimsemiştir.

Bütün bunlardan sonra Fazlurrahman'ın, İslâm düşünce tarihinde kelâmî tartışmaların müslümanların ahlâk telakkileri üzerinde etkili olmadığı şeklindeki kanaatine katılmak mümkün değildir (bk. *EIr.*, I, 720). Aksine Ehl-i sünnet kelâmcılarının yukarıda belirtilen görüşleri müslümanların büyük çoğunluğunca kabul edilmiş, bunun bir sonucu olarak kader Ehl-i sünnet iman ilkeleri arasında yer almış, iyilik ve kötülüğün Allah'ın dilemesine bağlı bulunduğu, itikad ve ibadet gibi ahlâkî yükümlülüklerin kaynağının da dinî olduğu düşüncesi müslümanlar arasında hâkim telakki haline gelmiştir. Bununla birlikte hicri II. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan ve giderek güçlenen tasavvufî ahlâkın kitleler üzerinde büyük etkiler bıraktığı muhakkaktır. Bu da, her şeyden önce, kelâmın teorik ahlâk problemleri üzerinde durmasına karşılık tasavvufun pratiğe ağırlık vermesinden ileri gelmiştir.

□ TASAVVUF. İslâm'ın ilk dönemlerinde tasavvuf terimi bulunmamakla birlikte bizzat Hz. Peygamber ölçülü bir zühd hayatı yaşamış, çevresindekileri de bu hayata özendirmiştir. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in arpa ekmeğiyle karnını doyurmadan bu dünyadan göçtüğünü söyler (Buhârî, "Etʿıme", 23; Müslim, "Zühd", 22; *Müsned*, V, 253, 260, 267). Esasen dünyanın geçiciliği, asıl ve ebedî hayatın ölüm sonrasında başlayacağı şeklindeki İslâmî inancın mantıkî sonucu olarak bu hayatın fâni hazlarının ihtiyaçtan fazlasına önem vermek anlamsızdı. Kur'ân-ı Kerîm İslâm mücahidlerine fetihler sayesinde pek çok ganimet elde edeceklerini bildirmekteyse de (el-Feth 48/19-20), Allah nezdinde (âhirette) daha çok ganimet bulunduğunu hatırlatmaktadır (en-Nisâ 4/94). Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in, inanan ve hayırlı işler (a'mâl-i sâliha) yapanların âhirette nâil olacakları mutluluk, kötülük işleyenlerin uğrayacakları bedbahtlık hakkındaki açıklamaları, müslümanlarda duyarlı bir dinî ve ahlâkî şuurun gelişmesine yol açtı. Bununla birlikte Resûlullah'ın irtihalinden sonra sahâbe ve Emevîler dönemlerinde baş gösteren iç savaşlar, siyasî gruplar arasındaki çekişmeler, bazı yöneticilerin haksız tasarrufları, Asr-ı saâdet'teki takvâ, zühd, tevekkül, kanaatkârlık, fedakârlık gibi ahlâkî erdemlere dayalı hayat anlayışının yerini servet, debdebe ve gösteriş tutkularının alması gibi olumsuz gelişmeler, başta Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe b. Yemân ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîler olmak üzere, zâhidâne bir ahlâka eğilimli olanlar arasında ciddi hoşnutsuzluklara yol açtı. İbn Haldûn zühde yönelmek, halktan uzak durmak ve ibadete ağırlık vermekle tanınan bu insanların II. yüzyıldan itibaren **sûfiyye** ve **mutasavvife** diye anılmaya başladığını söylüyorsa da (*Mukaddime*, III, 1097-1098), II. yüzyıl sonlarından önce bu tabirlerin henüz kullanılmadığı bilinmektedir. **Zühd** kelimesi ise "dünyadan yüz çevirme" anlamında ve belli bir kesimin hayat üslûbunu ifade etmek üzere ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanıldı (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 62). Bu sebeple genellikle Hasan-ı Basrî tasavvufun kurucusu sayılır. Nitekim mevcut yönetimden, ahlâkî ve içtimaî durumdan memnun olmayan bu zâhidler onun çevresinde toplanmışlar; bunlara "zühd ve takvâlarından dolayı halktan ayrılanlar, makam ve servet gibi dünyevî ikballer karşısında zühdü seçenler" anlamında **mu'tezile** denilmiştir (Kelâmî mezhep

olarak ortaya çıkan Mu'tezile ile karıştırılmamalıdır). Bunlar **zühhâd, ubbâd, bekkâîn** gibi değişik zümreler oluşturdular. Tasavvuf terimiyse muhtemelen II. yüzyıl sonlarında veya III. yüzyıl başında ortaya çıktı (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 30).

Bundan sonraki gelişmeler genellikle iki koldan olmuştur. Bir kol dinî ve ahlâkî hükümleri tam bir bağlılıkla benimserken başka bir kol, bütün ahlâk kurallarını aşmadıkça, başka bir deyişle iyi ve kötü ikiliğini ortadan kaldırmadıkça tam tevhide ulaşılamayacağını ve gerçek sûfî olunamayacağını ileri sürmüştür. Genellikle "Sünnî tasavvuf" diye adlandırılan ilk anlayışta olanlar Hz. Peygamber'i en yüksek ahlâk örneği sayar ve onun ahlâkını en titiz bir şekilde uygulayanların sûfîler olduğunu belirtirler (Sühreverdî, s. 130, 149, 151). Ayrıca Sünnî tasavvuf kaynaklarında, başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere, çoğu **ehl-i Suffe***den olan birçok sahâbî zühd ve tasavvuf yolunun öncüleri olarak gösterilir. Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd*'ü, Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-ḥuḳūḳıllâh*'ı, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf li-meẕhebi ehli't-taṣavvuf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳūtü'l-ḳulûb*'u, Serrâc'ın *el-Lüma'*ı, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hücvîrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb*'u, Gazzâlî'nin *İḥyâ'*ı, Sühreverdî'nin *'Avârifü'l-ma'ârif*'i gibi büyük ölçüde Ehl-i sünnet çizgisini takip eden eserlerde bir yandan "kalbin amelleri" (a'mâlü'l-kalb) denilen takvâ, vera', niyet, ihlâs gibi dinî-ahlâkî erdemlerin önemi üzerinde ısrarla durulmuş, bu erdemleri ihmal ettikleri gerekçesiyle fukaha ve kelâmcılar gibi "zâhir âlimleri" şiddetle eleştirilmiş, diğer yandan tasavvuf, dervişlik, melâmet gibi kisveler altında din ve ahlâk kanunlarıyla bunların uygulamalarını (a'mâl-i cevârih) hafife alan sözde sûfîlere de (müstasvife) ağır tenkitler yöneltilmiştir.

Hemen bütün Sünnî mutasavvıflar, tasavvufî hayatta ibadet ve zikir gibi taabbüdî faaliyetler kadar ahlâkî faaliyet ve faziletlerin de önemli olduğunu belirtmişlerdir. Birçok mutasavvıf, daha tasavvuf teriminin tarifinde onun ahlâkla ilişkisini göstermişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hasan en-Nûrî'ye göre, "tasavvuf ne birtakım merasimler ne de bir bilgi yığınıdır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır". Aynı sûfî tasavvufun hürriyet, **fütüvvet***, dünya gailelerinden sıyrılmak ve cömertlik erdemlerinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Tasavvufu kısaca "hüsnü'l-hulk" veya "el-ahlâku'r-radıyye" şeklinde tarif edenler de olmuştur (Hücvîrî, I, 237-239; Herevî, s. 23). Hasan-ı Basrî, takvâ ehlinin doğru sözlülük, ahde bağlılık, sıla-i rahim, yoksullara merhamet, gurur ve kibirden arınmışlık, insanlarla iyi geçinme, güzel huy gibi ahlâkî faziletlerle tanınabileceğini belirtmiştir (Ebû Nuaym, II, 143). Sünnî tasavvuf literatürünün en gelişmiş örneklerinden olan Sühreverdî'nin *'Avârifü'l-ma'ârif*'inde de (s. 151) sûfîlerin başlıca ahlâkî erdemleri tamamen geleneksel İslâm ahlâkı ölçüleri içinde sıralanmıştır.

Bütün büyük sûfîler tasavvufun bir hal ve bir yaşama tarzı olduğunu belirtirler. Buna göre tasavvuf büyük ölçüde sûfînin mistik tecrübelerinden ibarettir; dolayısıyla hem düşünce hem de davranış olarak sübjektif bir alandır. Bu durumun ahlâk bakımından önemi, böyle bir alanda mutlak ve genel geçerliliği olan bir ahlâk ilmi kurmanın güçlüğüdür. Bu güçlüğün bir sonucu olarak, Sünnî ilkelere son derece bağlı ilk dönem zühd ahlâkından başlamak üzere, bütünüyle ahlâkın inkârına ve yaygın ahlâk kurallarıyla alay etmeye kadar varan değişik tasavvufî akımlar doğmuştur. Hatta mutedil bir mutasavvıfın ahlâk anlayışında bile bazı tutarsızlıklar görülür. Bu durum, tasavvuf ahlâkıyla ilgili başlıca kavramların izahından da kolaylıkla anlaşılabilir. Şöyle ki, bütün mutasavvıflar başlangıçta Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan bir yaklaşımla zühd, takvâ, fakr, tevekkül, rızâ gibi ilkeleri (makamlar) benimseyerek dünyevî nimet ve imkânlar karşısında ihtiyatlı bir tavır takınmışlardır. Ancak Kur'an ve Sünnet, dünyevî imkânlara esir olmak yerine bunları belirlenmiş prensipler çerçevesinde Allah rızâsı ve insanların mutluluğu için kullanmayı öngörürken, bu müsbet yaklaşım tasavvuf ahlâkında giderek, dünyaya bağlılığın ruhun alçalmasına yol açtığı, şu halde ebedî kurtuluş için bu bağları koparmak, kısaca "ölmeden önce ölmek" gerektiği şeklinde olumsuz bir anlayışa dönüştürüldü. Hz. Peygamber'in konuyla ilgili açık tavrına ve uyarılarına rağmen (Buhârî, "Zekât", 30, "Ṣavm", 54, 55, "Edeb", 33; Müslim, "Zekât", 54, "Ṣıyâm", 182, 192; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 60), tevekküldeki "tevessül" ve "tesebbüb" unsurları kaldırılarak tevekkül "terk"ten ibaret sayıldı. Bu anlayışa göre sûfî "ânı değerlendiren (ibnü'l-vakt) kişidir; yarın kaygısı taşıyanın kalbinde hikmet bulunmaz" (Muhibbî, III, 148). Hücvîrî dünya külfetlerine katlanmayı (tekellüf) ve sebeplere başvurmayı ahlâka aykırı görür (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 237). Abdülkādir-i Geylânî de Allah'ın kendisi için yoksulluğu uygun gördüğü kişinin zengin olmak istemesini, Allah'ın tercihinden hoşlanmamak şeklinde yorumlamaktadır (*el-Fetḥu'r-rabbânî*, s. 193). Bu şekildeki bir tevekkül anlayışının sonucu olarak Hücvîrî şöyle der: "Kısmetini zorlama; çünkü ezelî taksim zorlamakla değişmez" (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 363). Gazzâlî'ye göre fakrın en yüksek derecesi, kişinin dünya malından nefret ettiği, şerrinden ve meşguliyetinden kaygılandığı için mal sahibi olmaktan kaçınmasıdır. Gazzâlî bu anlayışta olan kişiyi zâhid saymaktadır (*İḥyâ'*, IV, 190). Ancak aynı müellif tevekkülü, tedbir ve çalışmayı bırakarak "atılmış bir hırka veya hasır üzerinde bir et yığını" gibi kalmak şeklinde anlayanları da cahillikle suçlamaktadır (*a.g.e.*, IV, 248). Ayrıca hiçbir büyük mutasavvıf dilenmeyi veya malından dolayı zengine eğilmeyi hoş karşılamamıştır (Goldziher, s. 139).

Bazı mutasavvıflar, tevekkül anlayışlarının bir sonucu olarak, tedaviyi tevekküle aykırı görmüş ve hastalıklara gönüllü katlanmayı bir fazilet saymışlardır. Nitekim rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hanbel, tevekküle inananların şurup vb. ilâçlar içmek yerine tedaviyi terketmelerinin daha doğru olduğunu belirtmiş, Sehl et-Tüsterî de bir kimsenin tedaviyi bırakmasının, ibadetini daha iyi yapabilmek niyetiyle dahi olsa, tedavi olmasından daha uygun düşeceğini söylemiştir. Ancak bu rivayetleri aktaran Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî, böyle bir tavrın yanlışlığına dikkat çekmeyi de ihmal etmemişlerdir (*Ḳūtü'l-ḳulûb*, II, 22-23; *İḥyâ'*, IV, 286-287). Bu sebeple, Goldziher'in yaptığı gibi (bk. *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, s. 125), tedavi karşısındaki bu olumsuz tavrı bütün sûfîler için genelleştirmek yanlıştır.

Bütün tasavvufî eğilimler, bu hayatın dışında gördükleri müslümanları **zâhir*** ehli, **rüsûm*** ehli veya **avâm*** saymışlar, farklı ölçülerde de olsa, kendilerine (**havas***) yabancı ve kötülük çevresi kabul ettikleri kitlelerden ya tamamen veya belli bir süre, ya da hiç olmazsa kalben uzak kalmayı (uzlet, inzivâ) tercih etmişlerdir. Nitekim Serrâc, nefislerini terbiye etmek ve yüksek mertebe

ler kazanmak gayesiyle dağlara, mağaralara, kırlara veya çöllere çekilenler olduğunu kaydetmiş ve bunları eleştirmiştir (*el-Lüma*ʿ, s. 527-529). Birçok tasavvufî kaynakta, "Kişi köpeklerin inlerinde yaşamadıkça sıddîklar mertebesine ulaşamaz" dediği rivayet edilen (Ebû Nuaym, II, 359) Mâlik b. Dinâr'ın toplumdan uzaklaşarak köpeklerle haşır neşir olmasından hayranlıkla söz edilir. Hücvîrî bile, "Tasavvuf halktan uzak olmaktır" der (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 233). Özellikle servet ve mevki sahiplerinden uzak durmak, tasavvuf ahlâkının başta gelen kurallarındandır. Fudayl b. İyâz, devlet adamlarıyla yakınlık kurmaktan kaçınan kişinin gecesini namazla, gündüzünü oruçla geçiren, hac ve umre yapan, Allah yolunda savaşan, bunun yanında devlet ricâliyle de konuşan kişiden daha erdemli olduğunu söylemiştir (Ebû Nuaym, VIII, 98). Şakīk-i Belhî ise zenginden bir şeyler beklemeyi "Allah'tan başka tanrılar edinmek"ten farksız görmüştür (Sülemî, s. 65). Aynı şekilde, evlenme konusunda da tasavvufî anlayışlar, değişik ölçülerde de olsa, Peygamber'in sünnetinden farklılıklar göstermektedir. Hz. Peygamber ilke olarak ruhbanlık hayatını reddetiği (Dârimî, "Nikâḥ", 3; *Müsned*, VI, 226), evlenmenin önemini açıkladığı ve teşvik ettiği halde (Buhârî, "Nikâḥ", 1; Tirmizî, "Nikâḥ", 1; İbn Mâce, "Nikâḥ", 1; *Müsned*, V, 163, 421), Ebû Süleyman ed-Dârânî, Bişr el-Hâfî, Mâlik b. Dinâr gibi bazı sûfîler zühd hayatı, ahlâk ve dinin selâmeti için bekâr yaşamayı gerekli görmüşlerdir. Bunlardan sonuncusu kendisine, "Evlenmeyecek misin?" diye soranlara, "Elimden gelse nefsimi de boşayacağım" cevabını vermiştir (Ebû Nuaym, II, 365). Hücvîrî gibi mutedil bir mutasavvıf bile tasavvuf yolunun esasının bekâr yaşamak olduğunu söyler (*Keşfü'l-maḥcûb*, II, 611). Bununla birlikte gerek bu müellif gerekse başka birçok Sünnî mutasavvıf, evlenmenin Peygamber tavsiyesi olduğuğunu göz önüne alarak insanın kendi dinî ve ahlâkî hayatı açısından evliliğin muhtemel fayda ve zararlarına göre karar vermesinin uygun olacağını belirtmişlerdir. Ayrıca tasavvufun tamamen inziva hayatı olduğunu düşünmek yanlış olur. Nitekim birçok tasavvufî kaynakta toplum içinde yaşayarak insanların ıslahı için çaba göstermenin önemi üzerinde durulmuş, "âdâbü's-suhbe", "âdâbü'l-uhuvve" gibi başlıklar altında sosyal hayatın gerektirdiği ahlâk ve muaşeret kuralları, haklar ve sorumluluklar işlenmiştir.

Hücvîrî'nin de kaydettiği gibi (*Keşfü'l-maḥcûb*, II, 427), tasavvufun ileri gelenlerine göre hem dinin hem de aklın reddettiği bütün kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağı nefistir. Tasavvuf ahlâkında çoğunlukla insanın mânevî benliğinin yüksek tarafını temsil eden ruh meleğe, nefis ise şeytana benzetilir. Bu yüzden ahlâkî fenalıklar ancak riyâzet ve mücâhedeye koyularak nefsin kötü eğilimlerini kırmak ve onu kötü huylardan arındırmak suretiyle önlenebilir. Gazzâlî, "İnsan ihtiraslarıyla savaşır, nefsini bunların baskısından korur ve bu suretle meleklerin ahlâkına benzer huylar kazanırsa kalbi meleklerin evi haline gelir" demektedir (*İḥyâ*ʾ, III, 27). Hücvîrî de nefsin isteklerine karşı koymayı bütün ibadetlerin başı ve ahlâkî çabaların en değerlisi saymıştır (*Keşfü'l-maḥcûb*, II, 427).

Tasavvuf ahlâkında nefse karşı verilmesi öngörülen bu savaş, bir nevi iradeyi hür kılma, insanın ahlâkî mükemmelliğe ulaşmasını ve Allah'a yakınlaşmasını önleyen bedenî ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulma mücadelesidir. Bu açıdan tasavvuf ahlâkında hürriyetin büyük bir değeri vardır. Mutasavvıflar, insanın şuurunu meşgul eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 365). Kuşeyrî'ye göre hürriyet, kulun üzerinde Allah'tan başka hiçbir şeyin etkili olmamasıdır. Gerçek hürriyet tam kulluktadır (*a.g.e.*, s. 364-365). İbrâhim b. Edhem ise hürriyeti, ölmeden önce dünyadan çıkmak şeklinde açıklamıştır (*a.g.e.*, s. 366). Tasavvufî kaynaklar, büyük sûfîlerin böyle bir hürriyete kavuşmak için verdikleri mücadeleleri anlatan hâtıra ve menkıbelerle doludur. Esasen tasavvuftaki "fakr makamı" hürriyeti de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından öte, hiçbir şeyin insana sahip olamaması demektir (Sülemî, s. 215). Buna göre hürriyet, felsefe ve kelâmda ele alındığı şekliyle ahlâkın hareket noktası değil gayesidir. Bu sebeple hürriyet ulaşılması zor bir makamdır. Tasavvufî sülûkün başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Mürid, mürşidin delâletiyle seyrü sülûk sırasında verdiği şiddetli bir mücadele sayesinde dünya ve nefis bağlarından kurtularak hürriyetini kazanır. Felsefe teorik, tasavvuf pratiktir; bu yüzden filozof akıl ile, sûfî irade ile yol alır ve sonunda hem mârifete hem de hürriyete ulaşır. Şu var ki, tasavvufî anlayışa göre insanın iradesi daima Allah'ın iradesine bağımlıdır. Hatta bu açıdan sûfînin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufî edeple bağdaşmaz. Hücvîrî, "Tevhid ehli sözüyle cebrî, ameliyle kaderî (hürriyetçi) olandır" derken bu ikilemi anlatmak istemiştir (*Keşfü'l-maḥcûb*, I, 211).

Kelâbâzî, bütün mutasavvıfların insanlara gerçek anlamda fiiller isnat ettiklerini, insanların, kendi kazançları (iktisab) olan bu fiilleri isteme (irade) ve seçme (ihtiyar) imkânına sahip oldukları, cebir veya zorlama (istikrah) altında bulunmadıkları görüşünde birleştiklerini belirtmişse de (*et-Taʿarruf*, s. 64) bu açıklamayı ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bu müelliften önce ve sonra birçok mutasavvıfın teorik olarak kesin bir cebir anlayışını savunduğu bilinmektedir. Gerçekte bu anlayış tasavvuftaki tevhid ve tevekkül ilkelerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Kuşeyrî'nin naklettiğine göre, Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi "bütün yaratılmışların her türlü davranışlarının Allah'tan olduğunu bilmek" şeklinde tarif etmiştir (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 102). Zünnûn el-Mısrî'ye göre tevhid ve tevekkül, öncelikle Allah'tan başka tanrılar edinmeyi, ikinci olarak da O'ndan başka sebepler göstermeyi imkânsız kılar (Gazzâlî, *İḥyâ*ʾ, IV, 264). Esasen ilk anlamdaki tevhid, Herevî'nin deyimiyle "avamın tevhidi", ikincisi ise "havassın tevhidi"dir (*Menâzilü's-sâʾirîn*, s. 51). Mutasavvıflar, insanın fiillerini kendisinin yarattığı şeklindeki görüşü dinlemeye bile tahammül edemezler. Nitekim Kuşeyrî'nin bildirdiğine göre (*Kuşeyrî Risâlesi*, s. 121) Hâris el-Muhâsibî, babası Kaderiyye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir. Cebir anlayışının ahlâkî sorumsuzluğa yol açacağından kaygılanan, hatta bu eğilimde olanlar bulunduğunu bildiren Sünnî mutasavvıflar, Eş'ariyye'nin ılımlı cebir (cebr-i mutavassıt) anlayışını çıkar yol olarak görmüşlerdir. Nitekim Gazzâlî, *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn*'in "Tevbe", "Tevhid ve Tevekkül" bölümlerinde bu kavramların tasavvufî açıklamalarını yaparken mutlak bir cebre düşmemek için hayli zorlanmıştır. Nihayet Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin hürriyet konusundaki görüşlerini, körlerin el yor-

damıyla tanımaya çalıştıkları fiili tarif etmelerine benzeten Gazzâlî, irade ve hürriyet (ihtiyar) konusunun "kader sırrı"na girdiğini ve ancak mükâşefe ilmine sahip olanların bu problemi aşabileceklerini belirterek bir bakıma agnostisizme varmıştır (*İhyâ'*, IV, 5-7, 247-248, 254-259).

Gerek tasavvufta hâkim olan cebir anlayışı, gerekse şeriat ve zâhirin yanında varlığı benimsenen hakikat ve bâtın anlayışı, hiçbir zaman gerçek sûfîleri ahlâkî ve dinî gevşekliğe sürüklememiş, aksine bunlar dinin farz kıldıkları yanında gönüllü ibadet ve iyilik yapmaya da büyük önem vermişlerdir. Hücvîrî'nin de belirttiği gibi, bu zümreye göre bir kimsenin malını sayıp dökerek 200 dirheme 5 dirhem hesabıyla zekât vermesi cömertlik değildir; asıl cömert, elinde ne varsa Allah yolunda harcadığı için zekât vermesine gerek kalmayan sûfîdir (*Keşfü'l-mahcûb*, II, 537). Hakikat ve bâtın, gerçek sûfî için ibadet ve başka iyiliklerde gözetilmesi gereken ahlâkî özdür. Bu sebeple başlıca tasavvufî kaynaklarda ibadetlerin zâhirî veya fıkhî şart ve rükünleri yanında niyet, ihlâs, huşû, takvâ gibi "a'mâlü'l-kalb"e ve ibadetlerin ahlâk üzerinde göstermesi beklenen müsbet tesirlere de geniş yer verilmiştir.

Bununla birlikte Hallâc'ın **vahdet-i vücûd*** u, Bâyezîd-i Bistâmî'nin **sekr***i, Ebû Saîd el-Harrâz'ın **fenâ***sı, Hamdûn el-Kassâr'ın **melâmet***i, İbn Hafîf'in **gaybet***i gibi zamanla tasavvuf felsefesinde büyük ilgi gören kavramlar, bilhassa İbnü'l- Arabî'nin geliştirdiği, Sadreddin Konevî, Celâleddîn-i Rûmî gibi vahdet-i vücûdcu sûfîlerin devam ettirdiği felsefeleşmiş tasavvuf üzerinde yapılan yorumlar ve uygulamalar içinde şeriat ve ahlâk ilkeleriyle bağdaştırılması imkânsız ve bir ahlâk anarşisine götürebilecek taşkınlıkların bulunduğu da bir gerçektir. İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî gibi selefîlerin şiddetli tenkitlerine rağmen, eski Türk ve İran inanç ve gelenekleri, ayrıca gulât-ı Şîa'nın da etkisiyle tasavvuf adına yapılan taşkınlıklar ve ahlâkî kayıtsızlıklar, İbnü'l-Arabî'den beri varlığını hissettiren, Fazlullah el-Hurûfî el-Esterâbâdî ile yeni bir tasavvufî akım halini alan Hurûfîlik ve bu akımın tesiriyle Râfizî-Bâtınî bir mahiyet kazanan Bektâşîlik başta olmak üzere Babaîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Abdallık gibi cereyanlar hem edebî alanda hem de pratik hayatta itikad bakımından **hulûl*** ve **ittihad***ı, ahlâk bakımından da sözde melâmet ve İbâhîliği yaşattılar. Ancak bunlardan yalnızca Bektaşîlik geniş ölçüde ve uzun süre etkili olmuş, diğerleri ise hiçbir zaman Sünnî ilkelere bağlı tarikatların sahip olduğu seviyede güç ve tesire ulaşamamışlardır (ayrıca bk. **TARİKAT, TASAVVUF**).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "hlk" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "hlk", "hilm" md.leri; *Müsned*, I, 398; IV, 227; V, 163, 173, 177, 253, 260, 267, 289, 421; VI, 226; Dârimî, "Nikâh", 3; "Rikāk", 56; Buhârî, "Zekât", 30, "Savm", 54, 55, "Nikâh", 1, "Etʿıme", 23, "Edeb", 33, "Ahkâm", 4, 43, "Îmân", 39, "Büyûʿ", 2, "Fiten", 17; Müslim, "Zekât", 54, "Sıyâm", 182, 192, "Zühd", 22, "Müsâfirîn", 139, "İmâre", 34, 38, "Müsâkāt", 107, 108, "Birr", 14, 15, 49; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12; Tirmizî, "Nikâh", 1, "Kıyâmet", 60, "Zühd", 52; Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-kader* (Mâcid Fahrî, *el-Fikrü'l-ahlâkī el-ʿArabî* içinde), Beyrut 1978, I, 20, 22, 253, 260, 267, 421; Hâris el-Muhâsibî, *er-Riʿâye li-hukūkillâh* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 78, 114-112; İbn Kuteybe, *el-Maʿârif* (Ukkâşe), s. 441; Hayyât, *el-İntisâr* (nşr. H. S. Nyberg), Kahire 1925 — Beyrut 1957, s. 12; Eş'arî, *Makālât* (Abdülhamîd), s. 136, 270, 290-293, 406, 417, 542; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkıyye), s. 163, 166, 173-179, 197-198, 233; a.mlf., *el-Lümaʿ*, s. 107, 125; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170, 216-235, 239, 276, 308-312, 360; Serrâc, *el-Lümaʿ*, s. 527-540; Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s. 64; *Kūtü'l-kulûb*, II, 22-23, 193, 195; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 97, 304-308, 309-321; a.mlf., *el-İnsâf* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1382/1963, s. 45-50; Sülemî, *Tabakāt*, s. 65, 215; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1 (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî v.dğr.), Kahire 1382/1962, s. 20-22, 64-65, 177-178; VI/2 (nşr. C. Ş. Kanvatî v.dğr.), s. 132; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 396, 400-401, 627; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî—Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 19; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 211; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 143, 359, 365; VIII, 98; *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1986, s. 102, 121, 180, 234-243, 252-257, 279-283, 364-365, 366, 404-411, 475; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. Esad Abdülhâdî Kandil), Beyrut 1980, I, 211, 212, 233, 237-239, 253, 275-290, 317, 334, 363, 365; II, 427, 537, 557, 661; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 203-205; a.mlf., *el-ʿAkīdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 26-27, 43-46, 49-50; Herevî, *Menâzil*, s. 23, 51; Zevzenî, *Şerhu'l-Muʿallakāt*, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 82, 115, 178; Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 27, 55, 75, 135-152; IV, 5-7, 190, 206, 247-248, 254-259, 264, 286-287; a.mlf., *el-Müstasfâ*, I, 48-50; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 98-99; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397-398; Abdülkādir-i Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, Beyrut 1983, s. 193; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 151, 175, 206, 278-281, 287-288, 363-369; a.mlf., *Sıfatü's-safve*, IV, 109, 113, 159; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, Beyrut 1404/1984, s. 250; Âmidî, *Ġāyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 206-207; Sühreverdî, *ʿAvârifü'l-maʿârif*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 130, 149, 151; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 88-89, 93-96; IV, 58-62, 293, 296-297, 301-308; V, 449-452; VI, 262-264; VIII, 318-319; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, Kahire 1321, III, 23-25; a.mlf., *Mecmûʿatü'r-resâ'il*, I, 83-85, 92-97; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. A. Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401, III, 1097-1098; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 148; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 129ᵃ⁻ᵇ; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, (4. bs. Ankara 1981), s. 207, 210-213, 337; I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 4, 11, 125-126, 138-139, 144; R. A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî* (trc. Ebü'l-Alâ Afîfî), İskenderiye 1946, s. 21-26, 31, 35, 77-79, 100-101, 156; G. H. Bousquet, *La Morale de l'Islam*, Paris 1953, s. 11,13, 15, 24-25; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 14-21, 79, 83, 198-212; G. F. Hourani, *Islamic Rationalism-The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, London 1971, s. 8-14; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977-78, I, 317-327, 343-344, 432-436; III, 30, 62, 141, 167-168, 286-288, 310, 326, 342; Abdurrahman Bedevî, *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*, Kuveyt 1978, s. 198, 272; a.mlf., *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, I, 139-140, 169, 370-371, 456-472, 555-564, 614-620, 339-774; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 169-171, 295-304, 392-393; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyuʿ*, Beyrut 1982, II, 155-156, 158-160, 206, 231, 239, 334; Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkıyye fi'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 54-55, 90-93, 128 vd., 162-178, 200-204, 209, 214, 232-241; Zeki Mübârek, *et-Tasavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Asriyye), s. 105-140; T. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (trc. Selâhaddin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 36-37, 53-55, 329-330; G. E. von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, XV, Leiden 1962, s. 1-17; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963*, Ankara 1964, s. 89-115; S. J. John Renard, "Muslim Ethics: Sources, Interpretations and Challanges", *MW*, LXIX/3, (1979), s. 163-177; Reşâd Muhammed Halîl, "Tekvînü'l-fikri'l-ʿArabî kable'l-İslâm", *Lisânü'l-ʿArabî*, XX, Rabat 1983, s. 195-225; Carra de Vaux, "Ahlak", *İA*, I, 157-160; Abdülmennân Ömer, "Ahlâk", *UDMİ*, II, 187-197; R. Walzer, "Akhlāk", *EI²* (Fr.), I, 335-339; F. Rahman, "Aklāq", *EIr.*, I, 719-725.



MUSTAFA ÇAĞRICI

☐ İSLÂM FELSEFESİ. İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşleri, genellikle "felsefî ahlâk" başlığı altında ele alınmakta ve incelenmektedir. Tam anlamıyla Fârâbî'nin eserlerinde sistemli bir yapıya kavuşan İslâm felsefesinin ana programı, Yunan felsefesinden alınan bazı fikirlerle İslâm inanç sistemi arasında, fikir seviyesinde bir terkibe ulaşmaya yönelmiştir. Aynı durum ahlâk ilmi için de söz konusu olmuştur. Eski Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini benimseyen İslâm filozofları, temeli Kur'an ve Sünnet'e dayalı İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden faydanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bu bakımdan İslâm'da felsefî ahlâk tamamen müstakil bir ilmî saha olarak görülemez. Aslında burada geçen "felsefî" tabirini biraz geniş tutar ve onu "ahlâk hakkında rasyonel, tutarlı, şümullü ve sistemli bir düşünme ameliyesi" şeklinde anlarsak, felsefî ahlâk sahasına bazı kelâmcıların, mutasavvıfların, âdâb, siyaset, nasihat ve irşad konularında yazılar kaleme almış olan bazı müelliflerin eserlerini de dahil etmemiz gerekir (yk. bk.). Ancak burada konuya daha dar bir açıdan bakılacak ve özellikleri biraz sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan eserler tartışma konusu edilecektir.

İslâm filozofları, **hulk** veya **hulukun** çoğulu olan ahlâkı, "nefiste yerleşik olan yatkınlıklar" şeklinde tarif etmişlerdir. Bu yatkınlıklar sayesinde "fiiller, nefisten her hangi bir fikrî ve iradî güçlüğe hacet kalmaksızın sâdır olur". Eğer bu yatkınlıklar iyi olursa nefisten "faziletler", kötü olursa "reziletler" sâdır olur. İşte ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir. Biraz sonra görüleceği gibi, İslâm filozofları ahlâkı "ruhanî bir tabâbet" olarak kabul etmişlerdir. Sadece nazarî ahlâkın değil, ahlâk eğitiminin de onların programlarında yer almasının sebebi budur.

Filozoflar, felsefeyi genellikle nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırırlar. Birincisi daha çok insanın bilgileriyle, ikincisi ise faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisinde başarılı olmak bizi nazarî kemale, ikincisinde başarılı olmak ise amelî kemale götürür. Her ikisinin aynı şahısta toplanması, tam ve hakiki saadetin gerçekleşmesi anlamına gelir.

Amelî felsefe veya hikmetin üç ana konusu vardır: Ahlâk, tedbîrü'l-menâzil ve siyâsetü'l-müdün. Birincisi ferdin nasıl kemale ereceğini ele alır; ikincisi ahlâkı aile çerçevesi içinde düşünür; üçüncüsü ise şehirlerin veya ülkenin ahlâklı ve faziletli yönetimini konu edinir. Bu üçlü ayırımı hemen hemen bütün İslâm filozoflarının eserlerinde bulmak mümkündür; fakat bu ayırım, özellikle Tûsî'den sonra ahlâk hakkında yazılmış felsefî kitapların üç ana bölümünü meydana getirmiştir.

İslâm'da ahlâk felsefesinin bütün yönleriyle ele alınması ciltleri dolduracak bir konudur. Burada onun önce tarihî seyrine -daha ziyade başlıca müellifler ve eserler dikkate alınarak-, sonra da ana problemlerine bir göz atmakla yetinmek mecburiyeti vardır.

A. Tarihçe.

1. İslâm'da felsefî ahlâkın Yunan çıkışlı kaynaklarını tam olarak tesbit etmek, mevcut bilgiler ışığında mümkün değildir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki Yunan filozoflarının ahlâk konusunda yazmış oldukları eserlerin ve bunlar üzerine daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış olan şerhlerin önemli bir kısmı çok erken bir tarihte Arapça'ya çevrilmişti. Müslüman filozoflar Eflâtun'un başta *Cumhuriyet*'i olmak üzere diyaloglarının önemli bir kısmını inceleme imkânı bulmuşlardı. Aristo'nun meşhur *Nikomakhos Ahlâkı*'nı İshak b. Huneyn on bir kısma ayrılmış olarak Arapça'ya tercüme etti. Aynı mütercimin eserle ilgili bir şerhi de tercüme ettiği bilinmektedir. Fârâbî bu eserin özellikle giriş kısmı üzerine bir şerh yazdı. Daha sonra İbn Rüşd de Aristo'nun *Ahlâk*'ı üzerine orta boy bir şerh kaleme aldı. Bu sonuncu eserin bugün sadece Latince ve İbrânîce tercümelerine sahibiz.

Tanınmış tıp âlimi ve filozof Galen'in (Câlînûs) *Fi'l-ahlâk*'ı (bu eseri bugün sadece Arapça tercümesiyle tanımaktayız) ve insanın kendi faziletlerini nasıl keşfedeceğine dair bir risâlesi İslâm filozofları üzerinde oldukça etkili oldu. Onların ahlâk konusuna ruhanî bir tabâbet şeklinde bakmaları daha ziyade Galen'in tesiriyle olsa gerektir. Şüphesiz bu konuda dayandıkları bir diğer kaynak da inançsızlığı, ikiyüzlülüğü vb. bir çeşit "kalbî maraz" sayan Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yine Aristo'ya atfedilen ve aslında ona ait olmayan iki eser de müslüman filozoflara tesir etti. Bunlardan ilki *Fezâ'ilü'n-nefs*, ikincisi ise *Teoloji*'dir (*Esolocya*). Bu sonuncu eser, aslında, Yeni Eflâtunculuğun büyük sistemcisi Plotinus'un *Enneads*'ının (*Dokuzlar*) dörtten altıya kadar olan bölümlerini ihtiva etmekteydi. Söz konusu eser ahlâkın metafiziğe bağlanmasında ve mistik bir karakter kazanmasında birinci derecede rol oynadı.

2. Hakiki mânada ilk İslâm filozofu olan Kindî ahlâkla ilgili olarak çok sayıda risâle kaleme almışsa da ne yazık ki bu eserlerin çoğu bugüne kadar bulunamamıştır. Kindî'nin ahlâka dair görüşlerini risâlelerinin muhtelif yerlerine serpiştirilmiş mâlumattan, *el-Hîle li-def'i'l-ahzân* adlı risâlesinden ve Sicistânî'nin *Müntehabü şıvâni'l-hikme*'sinde yer alan iktibaslardan öğrenmekteyiz. Onun *Fi'l-ahlâk* ve *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı iki kayıp eserinden söz edilmektedir. Öyle görünüyor ki İbn Miskeveyh ve Gazzâlî birinci eserden haberdar idiler. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin de ikinci eserin başlığını taşıyan bir ahlâk eseri kaleme alması oldukça dikkat çekicidir.

Kindî'nin *el-Hîle li-def'i'l-ahzân*'ı hacmi küçük bir eser olmasına rağmen çok etkili oldu. Hüznün mahiyeti, sebepleri ve giderilmesinin çareleri gibi konuları ele alan eserde İslâmî tesirlerin yanı sıra Eflâtuncu, Aristocu, Stoacı ve Yeni Eflâtuncu tesirleri de farklı nisbetlerde bulabilmekteyiz. Eser Âmirî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi ahlâk filozofları üzerinde etkili oldu.

3. Ebû Bekir er-Râzî, yirmi kısa bölümden meydana gelen *et-Tıbbü'r-rûhânî*'yi yazdı. Eserde Aristocu unsurlara değil de Eflâtun'a ağırlık verildiği anlaşılmakta, ayrıca Galen'in tesirleri açıkça görülmektedir. Burada Râzî öfke, kızgınlık, kıskançlık, aç gözlülük vb. nefsî kötülüklere bir tabip mahareti ile yaklaşmakta ve bunlardan kurtulma yollarını öğretmektedir. Kindî'nin adı geçen eseri gibi *et-Tıbbü'r-rûhânî* de psikolojik-felsefî türden bir eserdir. Ayrıca, Râzî'nin itidali tavsiye eden ve mânevî hazlara yer veren felsefî hayat tarzı ile ilgili *es-Sîretü'l-felsefiyye* adlı eseri de geniş anlamda ahlâkla ilgili olarak görülebilir. Diğer birçok İslâm filozofundan farklı olarak Râzî görüşlerini dinî metinlerle takviye cihetine gitmez. Şüphesiz bu, onun vahiy karşısında takındığı menfi tavırdan ileri gelmektedir.

4. Felsefenin öteki alanlarında olduğu gibi ahlâk sahasında da sistemleşme

Fârâbî sayesinde mümkün olmuştur. Psikolojiyi ahlâka, ahlâkı siyasete ve nihayet faal akıl vasıtasıyla siyaseti metafiziğe en tutarlı bir şekilde bağlayan Fârâbî'dir. O, öncelikle Eflâtun'un görüşleri ile Aristo'nunkileri, ikinci basamakta ise felsefenin görüşleri ile dinin görüşleri arasında bir telif ve terkibe gitmeye çalışmıştır. *et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde* ve *Taḥṣîlü's-saʿâde*'si doğrudan doğruya ahlâkla ilgilidir. Ayrıca *el-Medînetü'l-fâżıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlerinin son kısımları da siyaset çerçevesi içinde ele alınmış ahlâk konularıyla, özellikle de haz ve saadet konularıyla ilgilidir.

Kindî ve Râzî'den farklı olarak Fârâbî nefsin mânevî hastalıklarından nasıl tedavi edileceği meselesi üzerinde pek durmaz. Onu asıl ilgilendiren konu, "heyûlânî" seviyede bulunan insan aklının "bilfiil akıl" durumuna geçmesi ve "müstefâd akıl" düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akıl ile birleşerek (**ittisâl***) en yüce mutluluğu (es-saʿâdetü'l-kusvâ) kazanması vb. çok daha şümullü felsefî bir hayat programıdır.

Fârâbî'nin fazilet ve saadetle ilgili görüşleri bütün İslâm filozofları üzerinde, ittisâl fikri ise İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve ayrıca bazı bakımlardan mutasavvıflar üzerinde etkili olmuştur.

5. Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçen süre, İslâm'da felsefî kültürün münevver kesime hızla yayıldığı bir dönemdir. İşte bu dönemde yaşayan filozoflardan biri de Ebü'l-Hasan el-Âmirî'dir. Onun ahlâk ve siyaset konusunda yazmış olduğu *Kitâbü's-Saʿâde ve'l-isʿâd*, sistematik ve didaktik bir kompozisyona sahip olmamakla birlikte, ahlâk felsefesinin önemli kaynaklarından birini teşkil eder. Eser, müslüman filozofların özellikle ne gibi konularla meşgul olduklarını, hangi isim ve kaynaklara dayandıklarını göstermesi bakımından bir bilgi hazinesidir. Öyle görünüyor ki Âmirî, Kindî'den İbn Miskeveyh'e kadar uzanan bir ahlâk felsefesi anlayışı zincirinin önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

6. İbn Sînâ, selefleri ve halefleri kadar ahlâk konusu üzerinde durmamıştır. Meselâ felsefenin her alanına yer veren *eş-Şifâʾ*da ahlâk için ayrılmış özel bir bölüm yoktur. Buna rağmen onun ahlâkla ilgili söyledikleri bir araya getirildiğinde bir fikir verecek ölçüde mâlumat elde edilebilir. İbn Sînâ'nın ahlâk ve saadet ile ilgili iki risâlesi vardır. Fakat o, esas konusu olan nefis ve nefsin bekāsı meselesine temas ettiği her yerde ahlâkî kemal üzerinde de durmuştur. Ayrıca, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l-ʿaşḳ*, *Risâletü'ṭ-ṭayr* ve *Ḥay b. Yaḳẓân* gibi tasavvufî denebilecek risâleleri de nefsin yüce mertebelere nasıl çıktığını ve sonunda melike (Allah) nasıl ulaştığının hikâyesini felsefî bir roman üslûbu içinde dile getirdiği için dolaylı olarak felsefî ahlâkla ilgili sayılır. İbn Sînâ'nın bu türden yazıları, özellikle İspanyalı müslüman filozoflar üzerinde ve tasavvuf sahasında tesirli olmuştur.

7. Felsefî ahlâkın tarihçesini anlatırken İhvân-ı Safâ'nın *Resâʾil*'ini göz ardı etmek elbette mümkün değildir. *Resâʾil*'de yer alan ahlâk anlayışı, denebilir ki İslâm âleminde nazarî seviyede gerçekleştirilen en eklektik anlayıştır. Bu anlayış, yan yana getirilmiş yüzlerce fikirden oluşmaktadır. *Resâʾil*'de İslâmî kaynakların yanı sıra Eski Yunan felsefesinin, Yeni Eflâtunculuğun, Pisagorculuğun, Hint felsefesinin, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tesirleri açıkça görülmektedir. Onların insân-ı kâmili soy itibariyle Doğu İranlı, imanda Arap, eğitimde Bâbilli, takvâda hıristiyan, sırlara vâkıf olmada Hintli, ilim ve hikmette Yunanlı'dır (*Resâʾil*, II, 376). İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışı, daha ziyade, genel Sünnî kitlenin dışında kalan gruplar ile İşrâk felsefesinin ahlâk anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî'nin, "kendi saçmalıklarını daha kolay satmak için mutasavvıflardan aldıkları görüşlerle meydana getirdikleri" söylediği "felâsifenin ahlâkı" (*el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, s. 99-100), Fârâbî ve İbn Sînâ gibi seçkin filozofların yukarıda kısaca temas ettiğimiz anlayışları ile ilgili olmaktan çok İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesi ile ilgili olsa gerektir.

8. Şüphesiz, ahlâk felsefesi deyince akla gelen ilk eser, İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ıdır. İslâm dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabı için bu eser âdeta bir "örnek eser" teşkil etmiştir. Gazzâlî'den ünlü Osmanlı Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali'ye varıncaya kadar birçok müellif, ahlâk sahasına elinde Miskeveyh'in lambası olduğu halde girmiştir. Nasıl ki Gazzâlî mantığı İslâm ilim dünyasının ayrılmaz bir parçası haline getirmişse, İbn Miskeveyh de aynı şeyi felsefî ahlâk konusunda yapmıştır. Eserin en dikkate değer yanı, Fârâbî'den itibaren kuvvetli bir şekilde kendisini hissettiren ittisâle dayalı bir ahlâk anlayışından ziyade daha tecrübî ve Aristocu denilebilecek bir anlayışa sadık kalmış olmasıdır. Eserde Kindî'nin tesirleri, özellikle de son bölümünde açıkça görülmektedir. Ayrıca eski filozofların görüşlerinin İslâm'la uyuşacak şekilde iktibas edilmesi ve yorumlanması, onun geniş bir kabul görmesine sebep olmuştur. İbn Miskeveyh'in ahlâkı, bazı tarif ve tasniflerini Yunan filozoflarından alan bir İslâm ahlâkıdır. Bugüne kadar müsteşriklerin bu hususu dikkate almamaları eksik bir tablonun ortaya çıkmasına sebep olmuştur (bk. *EI²* [İng.], I, 325-329. Bu maddede İslâmî unsurların aleyhine olacak şekilde Yunan felsefesinden gelen unsurlara ağırlık verilmiştir).

9. Gazzâlî'nin felsefî ahlâka dair görüşlerini, özellikle İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ının bir devamı gibi görmek yanlış sayılmaz. Ahlâk konusuna fıkıh, kelâm ve tasavvuf açısından bakan Gazzâlî'nin bizi burada en çok ilgilendiren iki eseridir: *İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn*'in "Mühlikât" kısmının ikinci kitabı olan "Kitâbü riyâżeti'n-nefs ve tehẕîbü'l-aḫlâḳ ve muʿâleceti emrâżi'l-ḳalb" ile *Mîzânü'l-ʿamel*. Onun *er-Risâletü'l-ledüniyye*, *Mişkâtü'l-envâr* ve *el-Maḳṣadü'l-esnâ* gibi eserlerini kelâmî, özellikle de tasavvufî açıdan değerlendirmek icap eder.

10. Gazzâlî'den sonra İslâm'da felsefî ahlâkın, birbiriyle ilgili olmakla beraber, farklı özellikler taşıyan iki ana çizgiyi takip ettiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki Farsça ve daha sonra Türkçe yazılan ahlâka dair eserlerdir ki bunlar büyük ölçüde İbn Miskeveyh'in sistemleştirdiği düşünce tarzını takip etmektedir. Bu eserlerin başında Tûsî'nin *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*'si gelir. Amelî felsefenin üç ana konusu (ahlâk, tedbîrü'l-menzil ve siyaset) bu eserin üç temel bölümünü teşkil etmiştir. Özellikle siyaset konusu İbn Miskeveyh'in eserinde çok az yer işgal etmekteydi. Tûsî bu eksikliği gidermenin gerekli olduğuna inanmış ve dolayısıyla *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ın Farsça'ya aktarılışını yeterli bulmamıştı. Tûsî'nin *Aḫlâḳ*'ı daha sonra kaleme alınan birçok esere kaynak teşkil etti. Bunların en önemlileri, Devvânî'nin *Aḫlâḳ-ı Celâlî*'si, Kâşifî'nin nisbeten daha basit olan *Aḫlâḳ-ı Muḥsinî*'si ve nihayet Türk ahlâkçısı Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sidir.

İkinci çizgi ise, Fârâbî'nin daha metafizik mahiyetteki ittisâl kavramına dayalı olan ve İbn Sînâ'nın İşrâkī düşünce-

yi konu alan eserlerinde belirgin hale gelen çizgidir ki bunun en önemli temsilcileri, İspanyalı müslüman filozoflardan İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'dir. Bu filozoflardan ilki, kalabalık dünyanın uzağında yaşayan bir ârifin ruhanî tekâmülünü anlatan *Tedbîrü'l-mütevahhid*'in, ikincisi ise yine benzer bir konuyu daha romanımsı bir üslûp içinde anlatan *Hay b. Yakzân*'ın müellifidir. Aralarındaki farklara rağmen her iki eserde de tasavvufî unsurlar ağır basmaktadır. Konu, aklını son noktaya kadar kullanmasını bilen bir insanın hakikate ulaşmak için yaptığı fikrî ve ruhanî yolculuktur.

İbn Rüşd ise nazarî felsefeyle ilgilendiği ölçüde amelî felsefeyle ilgilenmedi. O, Aristo'nun *Ahlâk*'ı ve Eflâtun'un *Cumhuriyet*'i üzerine şerhler yazdı. Ahlâk ile ilgili görüşlerinde fazla bir orijinallik yoktur.

B. Meseleler.

İslâm filozoflarının ahlâk anlayışında psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı din ve siyasetten tecrit ederek incelemek mümkün değildir. Onlar, "ahlâk nedir?" sorusundan önce "insan nedir?" sorusuna cevap vermenin gerekli olduğuna inanırlar. İnsanın ne olduğu, nereden gelip nereye gideceği ve âkıbetinin ne olacağı sorularına cevap verilebildiği takdirde, onun neleri değerli sayması ve neleri yapması gerektiği hususuna da bir açıklık getirilebilir. Nelerin değerli olduğu sorusu, eninde sonunda bizi bir "ahlâkî değer nazariyesi"ne, nelerin yapılması gerektiği sorusu ise "ahlâkî mükellefiyet nazariyesi"ne götürür. Değer nazariyesinde İslâm filozofları saadetçi anlayışı savunurlar. Onlara göre, kendi başına yahut bizâtihi iyi (hayır) olan yegâne şey saadettir. Daha doğrusu saadet mutlak hayırdır. Ahlâkî mükellefiyet nazariyesinde ise onlar gayecidirler (teleolojist). Şöyle ki, insan neyin iyi olduğuna karar verince, fiillerini hangi gayeye yöneltmesi gerektiği de ortaya çıkmış olur. Bu ana çerçeve içinde İslâmî ahlâk felsefesinin başlıca meselelerini aşağıdaki şekilde incelemek mümkündür:

1. Nefis ve nefsin güçleri. İnsan bir beden, bir de nefisten oluşan varlıktır. Asıl olan nefistir. Nefsin "nebâtî" seviyede beslenme, büyüme ve üreme güçleri (kuvveleri); "hayvanî" seviyede hareket etme ve idrak güçleri; "insanî" seviyede ise bilme ve yapma güçleri vardır. Bu güçler arasında bir sıra düzeni mevcuttur. Bir alttaki bir üsttekine hizmet eder.

Başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme ve bilme gücü, birtakım basamaklardan geçerek kendisi için mümkün olan en yüksek dereceye ulaşır. Şöyle ki, o "heyûlânî" seviyede iken ilk akledilirleri, sonra ikinci akledilirleri idrak eder ve daha sonra meleke halindeki akıl seviyesine ulaşır. Bu seviyeye ulaşan akıl, daha sonra mutlak anlamda fiil halindeki suretleri kavrayan "müktesep" seviyeyi kazanır. İşte insan aklının faal akıl ile birleşmesi ancak bu mertebelerden geçtikten sonra mümkün olur. Böyle bir birleşme hem bilginin hem de nazarî kemalin vazgeçilmez şartıdır (geniş bilgi için bk. AKIL).

İnsan nefsi bir başka açıdan da üç kuvvete sahiptir. Düşünme gücü, öfke (gazap) gücü ve arzu (şehvet) gücü. Bu üçlü tasnif hem psikolojinin hem de ahlâkın temeli sayılır. İslâm filozoflarının ahlâk psikolojisi, Yunan filozoflarına kadar geri giden bu tasnife çok şey borçludur. Her gücün dengede bulunmasından çeşitli faziletler doğar.

2. Faziletler. Dört ana fazilet vardır: Hikmet, şecaat, iffet, adalet. Şeyleri nasıl iseler öylece bilme anlamına gelen hikmet, düşünme gücünün bir faziletidir. Zekâ, hatırlama, süratli kavrayış vb. hep hikmetin şümulüne giren tâli faziletlerdir. Şecaat, gazap kuvvetinin ıslahı neticesinde doğan bir fazilettir. İffet, arzu (şehvet) kuvvetinin kontrol edilmesiyle hâsıl olur. Adalet ise her üç gücün dengeli bir şekilde insanda bulunmasıyla elde edilir. Bir halin fazilet olması için onun nefiste iyice yerleşmiş bulunması icap eder. Bu anlamda faziletli olmak ile ahlâklı olmak aynı şeydir. Bu da fiillerin nefisten, uzun uzun düşünmeye ve herhangi bir zorlanmaya ihtiyaç olmaksızın hâsıl olmasıdır. Söz gelimi, ara sıra ve kendisini zorlayarak başkasına yardım eden birisi cömert sayılmaz. Bütün faziletler yerleşik yatkınlıklardır. Zorla nefsini kötülükten alıkoyan kişiye **fâzıl** denmez, **zâbıt** denir.

Yine faziletli fiil, iki aşırı ucun (ifrat ve tefrit) ortasında yer alan bir fiildir. Meselâ şecaat, atılganlık ile korkaklık arasında ortayı (vasat yahut tavassut) teşkil eder; cömertlik, savurganlık ile cimrilik arasında yer alır.

Ana faziletlerin altında bulunan öteki faziletlerin sayısı filozoftan filozofa değişiklik arzeder. Burada önemli bir hususa dikkat etmemiz gerekir: İslâm filozofları faziletleri tarif ve tasnif ederken Yunan filozoflarının görüşlerinden âzami ölçüde istifade etmekle birlikte onları aynen tekrar etmezler. Fazilet konusunda İslâm filozoflarının orijinal sayılacak katkıları vardır. Bu sebeple ele aldıkları problemler kendi damgalarını taşımaktadır. Meselâ hikmeti anlatırken ma'rifetullahtan, adaleti anlatırken dindarlıktan, şecaatı anlatırken cihad, sabır, şükür, tevekkül vb.den, iffeti anlatırken utanma, kanaat vb.den söz etmektedirler ki bunlar Kur'anî faziletlerdir. Yunan filozofları bu ve benzeri faziletlerden -bu mâna ve şümul içinde- habersizdirler.

Faziletlerin kazanılması, ahlâkî (amelî) kemalin gerçekleşmesi anlamına gelir. İnsan aklının "bilfiil akıl" olmasıyla da nazarî kemale ulaşılır. Her iki kemalin bir araya gelmesi saadetin temin edilmesini sağlar.

3. Saadet, yukarıda da işaret edildiği gibi bizâtihi iyidir. Aslında İslâm filozofları **iyiyi** (hayır) üç gruba ayırırlar. Kendiliğinden iyi (saadet gibi), vasıta olarak yahut başka bir şey için iyi (servet gibi), hem vasıta olarak hem de gaye olarak iyi (bilgi gibi). Saadet kendi başına iyi olarak kabul edilince bütün insanî fiilleri değerlendirmek kolaylaşır. Buna göre saadeti temin eden her fiil iyi, şekaveti getiren her fiil ise kötüdür.

Başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozofları saadeti günlük dilde kullandığımızdan çok farklı bir anlamda kullanırlar. Müktesep akıl seviyesine ulaşan insandaki düşünme ve bilme gücü, faal akıl ile (Fârâbî bu aklı "er-Rûhü'l-emîn" yani Cebrâil ile aynı sayar; bk. *es-Siyâsâtü'l-medeniyye*, s. 83; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 118-119) birleşir ve bu yolla hakikatin bilgisine sahip olur. İnsan bu bilgiye göre hareket edince ahlâkî kemale ulaşır ve saadet ancak bu şekilde gerçekleşir. Bu hayatta nefsimiz maddeye (beden) sıkı sıkıya bağlı olduğu için söz konusu saadeti tam olarak idrak edemez. Böyle bir idrak için nefsin bedenden ayrılması ve ruhanî olan âleme (âhiret) intikal etmesi gerekir. Başka bir deyişle, ebedî saadet ancak ölümden sonra gerçekleşir.

Kemal açısından bakıldığında nefisler dört grupta toplanır: a) Kâmil ve münezzeh nefisler. Bunlar hem nazarî hem de amelî kemale sahiptirler. Asıl saadet bunlar için söz konusudur. b) Kâmil olup münezzeh olmayan nefisler. Fârâbî bunları "fâsık" olarak vasıflandırır. En bü-

yük şekavet bu nefisler içindedir; çünkü onlar bilgiden yana kâmil oldukları halde ahlâkî rezilet içindedirler. c) Münezzeh olup (nazarî yönden) kâmil olmayan nefisler. Bunlar için de bir çeşit rahatlık vardır; ama bu "es-saâdetü'l-kusvâ" olmaktan çok uzaktır. d) Her iki yönden de eksik olan nefisler. Fârâbî bu nefisler için ebedî bir hayat düşünmez (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 98, 99, 102). İbn Sînâ ise onların azaba dûçar olacaklarını söyler (*en-Necât*, s. 295; *Risâle aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd*, s. 120-121).

4. Hazlara (lezzetler) gelince, İslâm felsefesinde bunlar genellikle iki gruba ayrılır: Bedenî ("âcil" عاجل), aklî ("âcil" آجل) hazlar. Bedenî hazlar arasında da şiddet açısından farklılıklar vardır. Bazıları zayıf, bazıları ise çok güçlüdür. İnsanların çoğu bu hazlara bağlanır ve saadeti onlara sahip olmaktan ibaret sayar. Uzun vadede elde edilen hazlar ise kalıcı hazlardır. Öğrenmenin, ibadetin ve faziletli davranışlar ortaya koymanın getirdiği hazlar bu türdendir. Şüphesiz en yüce haz saadetin getirdiği hazdır.

İslâm filozofları bedenî hazların kötü olduklarına inanmazlar. Önemli olan, hayatta bu hazlara gereğinden fazla yer vermemek, aklı gazap ve şehvet güçlerinin emrine tâbi kılmamaktır. Aksi olduğu takdirde adalet bozulur ve insan ilâhî planda kendisi için takdir edilmiş yoldan ayrılmış olur. Dünyadaki kötülüklerin pek çoğu çeşitli hazları gaye edinmekten doğar.

5. Ahlâk ve faziletten bahsedebilmek için insanda irade hürriyetinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre iradenin temelinde bir çeşit arzu olan "el-kuvvetü'n-nüzûiyye" vardır. İnsan kendisinde arzu uyandıran bir şeyle karşılaşınca içinde bir şevk belirir. Bunu hayal gücünün faaliyeti takip eder ve insan arzu edilen obje hakkında bilgi sahibi olur. Bu bilgiyi de tercih (ihtiyar) takip eder. Bilginin insana sunduğu şeyi seçme mecburiyeti yoktur; insan bilginin icap ettirdiği şeyi yapıp yapmamakta hürdür. Yine insan irade hürriyetine sahip olduğu için ahlâkî eksiklikleri giderebilir, yani ruhanî tabâbet müsbet netice veren bir sanattır. İslâm filozofları insanın iyiyi kötüyü bilme gücüne sahip olduğu ve faziletin öğretilebileceği kanaatindedirler. Bu mümkün olmasaydı pişmanlık duygusu, nefsi kınama, tövbe etme, başkalarını ayıplama, cihad, ilâhî emir ve yasaklar, mükâfat ve cezanın hiçbir mânası kalmazdı.

İslâm ahlâkçıları irade hürriyetini kabul ettikleri için ahlâkı bir çeşit "ikinci tabiat" (tabîat-ı sâniye) olarak görürler. Ancak onlar bu tabiatın kazanılmasında insanın fıtrî yatkınlıklarını da inkâr etmezler. Bu yatkınlıklar açısından insanlar arasında farklılıklar vardır. Bazı insanlar ahlâkî faziletleri son derece kolay edinirler. Onlar âdeta yanmaya hazır mum gibidirler. Meselâ peygamberler böyledir. Bazılarında ise bu yatkınlıklar çok zayıf olur. Fârâbî'nin "faziletli şehri"nin en alt tabakasını oluşturan insanlar böyledir. Onların belli bir ahlâkî seviyeye ulaşabilmesi için "birinci başkan"ın (er-reîsü'l-evvel) ve ona yardımcı olan grupların (havâs) çok sıkı bir ahlâk eğitimi (te'dib sanatı) ortaya koymaları ve uygulamaları gerekir. Bu ise siyaset sanatının işidir.

6. Başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının çoğu ahlâkı siyasetin içinde ele alır. İnsan, tabiatı icabı içtimaî bir varlık olduğu için siyaset olmadan ahlâkî faziletler toplum hayatında gerçekleşemez. Vahyin ana gayelerinden biri, birtakım "sünnetler" (sünen) ortaya koymak ve toplumların bunlara uymasını sağlamaktır.

Devlet şekilleri veya yönetim tarzları, kendi başına iyinin ne olduğu sorusuna verilen cevaba göre sınıflandırılır. Şöyle ki: a) Fâsık şehir. Fâsık, doğrunun ne olduğunu bildiği halde ona göre amel etmeyendir. Fâsık, bilgi (veya iman) yönünden faziletli (fâzıl) insana, davranışları bakımından da cahil insana benzer. O, hakiki saadet yerine dünya zevklerini gaye haline getirir ve toplumdaki her şeyi bu gayeye göre düzenler. İşte böyle bir düzenleme fâsık şehri meydana getirir. b) Dalâlette olan şehir. Bu şehrin insanları hakiki saadet yerine başka şeyleri saadet diye kabul etmeye zorlanmış ve ikna edilmişlerdir. c) el-Medînetü'l-kerrâme. Bu şehrin halkı iyilik ve saadeti şeref ve itibardan ibaret sanırlar. "el-Medînetü'n-nezzâle"de para ve servet, "el-medînetü'z-zarûrî"de zaruri ihtiyaçların giderilmesi, "el-medînetü'l-hıssa"da zevk ve oyun, "el-medînetü't-tagallüb"de hâkimiyet ihtirası, "el-medînetü'l-cemâiyye"de herkesin istediğini yapması, iyilik ve saadet olarak görülür. Bunların hepsi cahil şehirlerdir; hiçbiri hakiki mânada bir ahlâk toplumu değildir. Hakiki saadete ermenin mümkün olduğu tek yer, doğru fikirlerin ve doğru davranışların mevcut olduğu "el-medînetü'l-fâzıla"dır.

Yukarıdaki görüşler Fârâbî'ye aittir; fakat aynı görüşleri ufak tefek farklılıklarla birçok İslâm filozofunun eserlerinde görmek mümkündür. Burada da Yunan filozoflarının, özellikle de Eflatun'un tesiri açıktır; ama bu İslâmî unsurların ihmal edildiği anlamına gelmez. Şöyle ki, Fârâbî'nin ve öteki filozofların fâzıl, fâsık vb. terimlere verdikleri mânalar geniş ölçüde dinîdir. Fârâbî'nin ideal başkanı hem "taakkul" hem de "tahayyül" gücüne sahip bir peygamberdir. Bu başkan ilâhî misyonu sayesinde filozoftan üstün olmaktadır. Ahlâk toplumunun vücut bulmasında filozof peygamberin yaptığını yapamaz, "sünen" vazedip kitleleri ıslah edemez. Kısaca söylenecek olursa, belki de hiçbir kültürün düşünürleri İslâm filozofları kadar ahlâkı bütün içtimaî ve siyasî boyutları içinde ele almamışlardır. Bütün bu görüşlerin gerisindeki ana tesir kaynağı, hiç şüphe yok ki, Hz. Muhammed'in vahye dayalı mesajı ve yaşayışı ile bunların ilk İslâm toplumunda her yönüyle içtimaî hayata yansımış olmasıdır.

7. Buraya kadar söylenenler İslâm ahlâk felsefesinin belli başlı konularını teşkil eder. Fakat bu felsefenin meşgul olduğu daha başka konular da vardır. Bunların başında aşk, dostluk, ölüm korkusunu yenme vb. gelir. Bu konularda da İslâm filozofları Yunan felsefesinden öğrendikleri ile İslâmî unsurları mezcetmeye çalışmışlardır. Özellikle "tedbîrü'l-menâzil" ile ilgili görüşlerinde İslâmî unsurlar daima ağır basmaktadır. Onların ideal aile modeli kesinlikle İslâmîdir. Aynı derin İslâmî tesir iman kardeşliği, beşerî sevginin ilâhî sevgiye bağlanması, ölüm korkusunun âhiret inancına dayanılarak giderilmesi, ahlâkî erdemlerin ve ruhî yetkinliğin maddî ve dünyevî değerlere tercih edilmesi görüşlerinde de bulunur.

Kısacası İslâm filozoflarının, a) nefsin bekāsı, b) ibadetin reziletlerin tedavisindeki fonksiyonu, c) Allah'a imanın nazarî kemalin gerçekleşmesindeki rolü, d) bütünlük arzeden bir kişilik yapısı, e) adalete dayalı içtimaî nizam fikri, f) evrensellik, g) şükür, sabır, hamd, tevekkül, havf, recâ vb. faziletlerle ilgili görüşleri daha geniş bir perspektif içinde değerlendirildiği takdirde İslâm'da ahlâk felsefesinin dinî vechesi, dolayısıyla İslâm düşünürlerinin bu sahaya yapmış oldukları orijinal katkılar çok daha açık bir şekilde görülebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Kitâbü Def^ci'l-aḥzân* (nşr. H. Ritter—R. Walzer), Roma 1938-39; a.mlf., *Resâ'il*, I, 177-179, 274-278; Ebû Bekir er-Râzî, *eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî* (*Resâ'il felsefiyye* içinde, nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 1-96; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla* (nşr. A. Nâder), Beyrut, ts. (Dârü'l-Meşrık), s. 118-119 vd.; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi Neccâr), Beyrut 1964, s. 83 vd.; a.mlf., *Taḥṣîlü's-sa^câde*, Haydarâbâd 1345; a.mlf., *et-Tenbîh ^calâ sebîli's-sa^câde*, Haydarâbâd 1346; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa^câde ve'l-is^câd* (nşr. M. Minovi), Wiesbaden 1957; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* (nşr. Fazlurrahman), Oxford 1973, s. 49-50, 223-228, 240-250; a.mlf., *Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-me^câd*, Kahire 1949, s. 120-122; a.mlf., *Risâle fi's-sa^câde* (*Mecmû^cu resâ'il* içinde), Haydarâbâd 1354; a.mlf., *Risâle fî ^cilmi'l-aḫlâḳ* (*Mecmû^cu resâ'il* içinde), Haydarâbâd 1354, s. 98-101; İbn Miskeveyh, *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*, Beyrut 1398; Gazzâlî, *İḥyâ'*, III, 48-74; a.mlf., *Mîzânü'l-^camel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964; a.mlf., *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, Dımaşk 1939, s. 99-100; İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-mütevaḥḥid* (nşr. Muîn Ziyâde), Madrid 1946; a.e. (Mâcid Fahri, *Opera Metaphysica* içinde), Beyrut 1968; İbn Tufeyl, *Ḥay b. Yaḳẓân* (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959; Tûsî, *Aḫlâḳ-ı Nâṣırî*, Lucknow 1891; Devvânî, *Aḫlâḳ-ı Celâlî*, Kalküta 1911; Hüseyin Vâiz, *Aḫlâḳ-ı Muḥsinî*, Kalküta 1850; Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248; A. Nâder, *en-Nefsü'l-insâniyye^cinde İbn Sînâ*, Beyrut 1968, s. 24-25, 34, 108, 111-112; R. Walzer, "Akhlāḳ", *EI*² (İng.), I, 325-329.

 MEHMET AYDIN

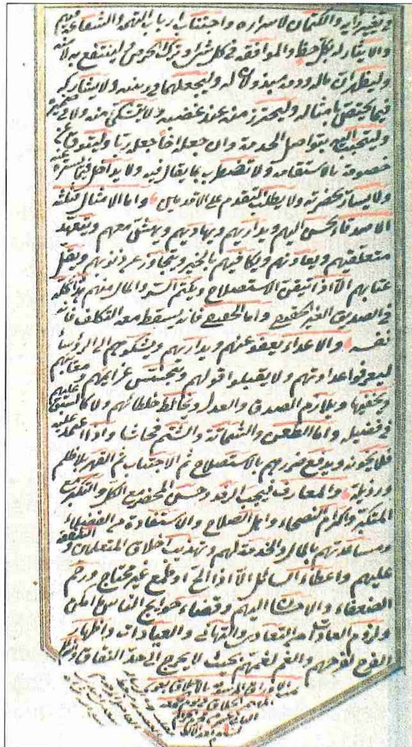
AHLÂK-ı ADUDİYYE

(أخلاق عضدية)

Adudüddin el-Îcî'nin
(ö. 756/1355)
ahlâkla ilgili Arapça risâlesi.

Asıl adı *Risâletü'l-aḫlâḳ* olan eser, müellifi Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-Îcî'nin Adudüddin şeklindeki unvanından dolayı *Aḫlâḳ-ı ^cAḍudiyye* ve *el-Aḫlâḳu'l-^cAḍudiyye* olarak şöhret bulmuştur. Bazı müellifler (bk. *GAL*, II, 270; *EIr.*, I, 722), eseri *er-Risâletü'ş-şâhiyye fî ^cilmi'l-aḫlâḳ* ve *Risâletü'l-aḫlâḳ* adıyla da zikretmektedir.

Dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde nazarî ahlâk konuları yer alır. Nutk (düşünme), gazap ve şehvet gibi nefsin temel fonksiyonlarıyla bunların ifrat ve tefrit şeklindeki aşırılıklarından doğan reziletler ve itidal noktasında tutulmalarıyla kazanılan faziletler üzerinde durulur; ahlâkın insan karakteriyle olan münasebeti ve değişip değişmeyeceği meselesine de kısaca temas edilir. Eflatun ile Aristo arasındaki görüş ayrılıklarından birini teşkil eden ve birçok İslâm ahlâkçısı tarafından da sık sık gündeme getirilen ahlâkın değişip değişemeyeceği meselesinde Îcî de Fârâbî ve daha birçokları gibi, ahlâkın değişebileceği yönündeki görüşü tercih eder. Ahlâkî faziletlerin kazanılması ve korunmasına ayrılan ikinci bölümde pratik ahlâk konuları işlenmektedir. Daha çok faziletleri elde etmenin ve reziletlerden korunmanın yolları üzerinde duran müellif, her reziletin, mukabili olan bir faziletle giderilebileceğini belirtir. Bilgisizliğin bütün ahlâkî hastalıkların kaynağı olduğunu söyleyen Îcî, büyük bir eksiklik olarak nitelendirdiği kara cahilliğin (cehl-i mürekkeb) tedavisi için, insan zihninin müşahhastan mücerret düşünceye yükselmesinde önemli bir yeri olan ve kesin sonuçlar veren matematik disiplininin öğretilmesini teklif eder. Aile ahlâkının, ev yönetiminin konu edildiği "Siyâsetü'l-menzil" başlıklı üçüncü bölümde ise ana baba, çocuklar, hizmetçiler gibi aile fertlerinin maddî ve mânevî hayatlarının düzenlenmesi, aralarında uyum sağlanması, birbirlerine karşı olan hak ve sorumlulukları incelenir. Eserin "Tedbîrü'l-müdün" başlıklı dördüncü bölümünde müellif devlet yönetimi konusunu işlemekte ve insanın yaratılıştan içtimaî bir varlık olduğu şeklindeki klasik görüşü tekrar etmektedir. Bu bölümde, Fârâbî'den beri devam eden "fâzıl" ve "câhil devlet" tarzındaki klasik medîne (ülke) taksimini Îcî'nin de tekrar ettiği görülür. Ona göre, faziletli ülkenin en bâriz vasfı, ahalisi arasında sevgi ve dostluğun hâkim olmasıdır. Sosyal hayatın düzenlenmesi ve ülkenin fazilete ulaşmasında Fârâbî gibi o da yöneticilere çok önemli görevler düştüğü görüşünü benimser; eserini de toplumu yönetenlere düşen vazife ve sorumlulukları sayarak bitirir.


Aḫlâḳ-ı ^cAḍudiyye'nin son sayfası
(Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/19, vr. 247ª)

Aḫlâḳ-ı ^cAḍudiyye, genel olarak Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi İslâm Meşşâî filozoflarının ahlâk ve siyaset alanındaki görüşlerinin tekrarı mahiyetinde olup önemli bir orijinallik taşımamakla birlikte, bilhassa Osmanlı ve İran ilim ve medrese çevrelerinde hayli ilgi görmüştür. Nitekim çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan risâle, müellifinin diğer eserleri gibi pek çok kişi tarafından şerhedilmiştir. Bu şerhler arasında, müellifin talebesi ve Buhârî şârihi Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî'nin şerhi birinci sırayı alır. Taşköprizâde'nin 1540'ta tamamladığı bilinen şerhi ile Müneccimbaşı Ahmed Dede'ye (ö. 1701) ait şerh de değerlidir. *Aḫlâḳ-ı ^cAḍudiyye*, Sultan Abdülaziz dönemi Meclis-i Maârif âzasından Mehmed Emin İstanbulî tarafından *Melzemetü'l-ahlâk* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca risâlenin birinci bölümünü, eski Kayseri müftülerinden Ahmed Remzi Efendi 100 beyit halinde ve Arapça olarak nazmetmiştir. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'ye ithaf edilen bu manzume, *el-Cevheretü'r-Remziyyetü'l-ferdiyye* adıyla basılmıştır (Kayseri 1334).

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *Miftâḥu's-sa^câde*, I, 408; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 37; *Hediyyetü'l-^cârifîn*, I, 167, 527; II, 172; *Sicill-i Osmânî*, I, 232; *Osmanlı Müellifleri*, I, 243, 347; III, 143; Bursalı Mehmed Tâhir, *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul 1325, s. 16, 37; Brockelmann, *GAL*, II, 270; *Suppl.*, II, 291; G. Sarton, *Introduction*, New York 1975, III/1, s. 628; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *TDAY Belleten 1963*, Ankara 1964, s. 93; Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 24, İstanbul 1984, s. 237-240; Ahmed Ateş, "Îcî", *İA*, V/2, s. 923; M. Münir Aktepe, "Taşköpri-zâde", *İA*, XII/1, s. 44; F. Rahman, "Aḵlāq", *EIr.*, I, 722-723.

 HÜSAMETTİN ERDEM